بواكير الثقافة الإسلامية
وحركة النقل والترجمة

من أواخر القرن الأول
حتى منتصف القرن الرابع الهجري

دكتور
عصام الدين محمد علي

١٩٨٦

الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة

لا يزال موضوع التأثير والتأثر ، بين الثقافة اليونانية والاسلامية ، يشغل بال الباحثين الى يومنا هذا . ومن اجل هذا كان بحثنا ، للوقوف على الحقيقة .

وينقسم بحثنا ـــ من الناحية الذهنية الى قسمين :

ما انتجه المسلمون خالصا ، مستندا على القرآن والسنة ، ودون أدنى تداخل مع الثقافة اليونانية ، وتناولوا فى هذا المجال موضوع : الالوهية [الذات والصفات] وما يتصل بذلك من علوم القرآن والحديث . ولأول مرة ، يرتاد المسلمون بعض الأمور المتصلة بالعقيدة مفصلين مسائلها ومن ذلك : التكليف واللطف ، والحرية والمسئولية ، والمعجزات ، والرسالة والنبوة ، والبعث وطبيعة النفس الانسانية ، واعتمدوا فى معالجتهم لموضوع الروح على المسلمة الالهية : « الروح من أمر ربى » .

وجاءت نشأة الفرق الاسلامية ، رد فعل طبيعى فى مواجهة تيارات الالحاد التى غزت العالم الاسلامى ، معتمدة فى بعض الأحيان على الحجج العقلية ، وفى احيان كثيرة أخرى على المغالطات التى يسلم بها السذج باعتبارها منطقا ! وأما القسم الثانى ، فقد تناول فيه أصحاب التوحيد مباحث ترجع أصولها للفكر اليونانى ، وكان منها ما يتعلق بالطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والسياسة والاخلاق .

واحتل موضوع : النفس ، وعلاقتها بالبدن أهمية بالغة لدى معظم المفكرين المسلمين خاصة فى المراحل الاولى للتعرف على التراث الخارجى .

وتناقل الباحثون ، الأفكار الفلسفية [٤٢٧ ـــ ٣٤٧ ق.م] [٣٨٤ ـــ ٣٢٢ ق.م] لافلاطون وأرسطو ، واثير حولها كثير من الجدل بسبب ما حوته فى مواضع كثيرة مغايرة لأصول التوحيد . لكن الضرر البالغ ، جاء من وراء سريان المذهب المادى الذرى فى العالم الاسلامى ، فقد نبتت فى تربته العفنة كافة مذاهب الكفر والالحاد مبطنة نواياها الحقيقية ببسط شعارات زائفة وحديث عن التطور والتحرر ، والاعتراف بالأمر الملموس فى الواقع الذى نراه ؟ !!

ولقد زكت حركة افلوطين [٢٠٥ ــ ٢٧٠ بعد الميلاد] بما زعمه عن : « الفيض الالهى » ، روح التمرد بين ضعاف الايمان ، وتدرجوا من هذا المذهب الباطل ، حتى انتهوا الى الحلول ووحدة الوجود ، واسماه البعض تصوفا !

والباحث المنصف فى ثنايا الافكار اليونانية ، يكاد لا يجد أثرا أبلغ من اثر سقراط فى نفس المؤمن ، فلقد ضحى سقراط بنفسه راضيا فداء لما اعتقده حقيقة « مصدقا » بأن روحه سوف تبعث فى عالم الخلود الالهى ، وقد جاء القرآن مقررا صحة وصدق تلك الخلجة الحدسية الوجدانية لدى أصحاب الايمان الراسخ . واما « الحركة » موضع بحثنا ، فلقد بدأت أيام : خالد بن يزيد بن معاوية [المتوفى فى عام ٨٥ هـ] بنقل كتب الطب والكيمياء ، وتكاد تكون هذه هى الانتفاضة العلمية الوحيدة فى عهد بنى مروان ، حيث تعود المعارف فى اوج ازدهارها إبان العصر العباسى خاصة ايام الخليفة : المأمون [١٩٨ ــ ٢١٨ هـ] وخلال تلك الفترة ينشأ صراع مرير بين الفقهاء والمتكلمين ، يؤدى الى تخلف ركب الثقافة الاسلامية بسبب التعصب .

ولا يفوتنا هنا أن ننوه ، الى أن علم الكلام كان ضرورة أملته ظروف العصر ، باعتباره سلاحا عقليا نافذا فى وجه اعداء الدين اصحاب تيارات الالحاد المنبثقة من التراث اليونانى ، والمذاهب الثنوية والغنوسية التى غزت عالم الفكر الاسلامى .

وحركة النقل والترجمة ادوار ثلاثة مرت بها :

الاول : من عام [١٣٦ ــ ١٩٣ هـ]
الثانى : من عام [١٩٨ ــ ٣٠٠ هـ]

وأما الدور الثالث : فبدأ من عام ثلاثمائة مستمرا الى منتصف القرن الرابع الهجرى ، وتفاوتت درجات التحصيل خلال تلك الحقبة : ففى غضون القرن الاول لدولة العباسيين [حوالى ٢٤٦ هـ ــ ٨٦٠ م] كانت عظمة الدولة الاسلامية فى ازدياد ، أو هى ــ على الأقل ــ حافظت على ما كان لها .

ولقد اسس ابو جعفر المنصور ــ ثانى خلفاء البيت العباسى ــ [عام ١٤٥ هـ ــ ٧٦٢ م] مدينة « بغداد » ، لتكون العاصمة بدلا من « دمشق » ، فسرعان ما فاقت « دمشق » فى بهجة الدنيا وجمالها ، وطغى نورها

الفكرى على نور الكوفة والبصرة ، ولم يكن يباريها إلا : « القسطنطينية » . وكانت قصور المنصور : [١٣٦ ـــ ١٠٨ هـ ـــ ٧٥٤ ـــ ٧٧٥ م] والمأمون [١٩٨ ـــ ٢١٨ هـ ـــ ٨١٣ ـــ ٨٣٣ م] ملتقى العلماء والشعراء ، ولا سيما من الجهات الشمالية الشرقية للدولة ، وكان لكثير من خلفاء بنى العباس ولع بالثقافة العقلية .

ومنذ عهد الرشيد ، وجدت فى بغداد دار للكتب ومعهد للعلماء .

وفى عهد المأمون ـــ بوجه خاص ـــ ومن بعده ، شرع فى نقل كتب العلم اليونانية عن طريق السريانية فى الغالب الى لغة العرب . ولقد الفت مختصرات لكتب اليونان وشروح لها ، وواكب تلك الحركة انشاء المكتبات العامة والخاصة والتوسع فيها . حتى اذا بلغ النشاط العلمى أعلى ذرى صعوده ، كانت عظمة الدولة الاسلامية فى دور الهبوط ! فالعصبيات والسخائم القبلية ـــ التى لم تهدأ فى عهد بنى أمية ـــ تراجعت ـــ فى الظاهر فقط ـــ ايام بنى العباس امام الوحدة السياسية الوثيقة العرى . وبقيت ايضا منازعات اخرى متزايدة فى حدتها ، كالجدل فى مسائل الكلام ، والجدل الميتافيزيقى الفلسفى على نحو ما حدث اثناء تدهور الامبراطورية الرومانية الشرقية . علاوة على ان الخلفاء ـــ حماية لملكهم ـــ لجأوا مستعينين بقوة امم فتية كالخراسانيين من أهل ايران ، ومن بعدهم الترك . وفيما يتعلق بحركة النقل من اليونانية للعربية ، يتبين استفادة المسلمين العرب من السريان ، إذ أن ماقاموا به من ترجمة ، آلت فائدته للعلوم الاسلامية ، وكذلك استفاد منه الفرس .

وهذا الجانب الذى سبق وذكرناه ، عن كيفية انتقال التراث اليونانى للمسلمين ـــ أعنى بداية الحركة الرسمية للنقل والترجمة من المراكز الخارجية ـــ قد جعل الباحثين يقررون ـــ الى زمن ليس ببعيد ـــ بان الاسلام لم يعرف الفكر اليونانى الا مع بداية تلك الحركة فى عهد المنصور ، والتى بلغت الذروة أيام المأمون ، وان هذا الاتصال ، إنما تم حين استحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج [من بيزنطة مثلا] وبخاصة وان العرب تخلصوا من مكتبة [الاسكندرية] ، ولكن الابحاث اثبتت بصورة قاطعة : ان مراكز البحث الفلسفى ، كانت منتشرة فى العالم القديم الذى فتحه المسلمون ، وان هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمى . كما أثبت البحث العلمى ـــ ايضا ـــ بطلان قصة حرق مكتبة الاسكندرية . وقد

تبين ان مدرسة الاسكندرية ، كانت لا تزال قائمة وقت فتح العرب لمصر ، وكانت هذه المدرسة اليونانية البحتة ، الوحيدة التى بقيت فى البلاد التى غزاها العرب فى دفعتهم الاولى . وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية فى الاسكندرية ، وانطاكية ، وحران ، لم يمسسها المسلمون بسوء ، وجدت مدارس فلسفية وعلميه فى : الرها ، ونصيبين ، والمدائن ، وجند يسابور .

وبالاضافة الى ما سبق ، فهناك احتمالات اخرى عن الطريق غير المباشر لدخول الفكر اليونانى وتفاعله مع نزعات بعض مفكرى الاسلام . ومن بين هذه الاحتمالات : ما دار من مناقشات شفوية بين المتكلمين ورجال الكنيسة ، واثر [الاسكول] على المترددين عليها . ثم دور [الغنوسية] المشبعة بالفكر اليونانى .

وفى الوقت الذى بدأت سماء الفكر العربى تغرب شمسها رويدا رويدا ، التقط الغرب الجذور الاسلامية العربية الأصيله وراح رجاله يوالونها بالعناية والرعاية ــ بدءا من القرن العاشر الميلادى ــ حتى اينعت وازهرت حضارة اصبح المسلمون يتطلعون اليها فى عجب وذهول ! واننا لا ننكر ــ بحال من الاحوال ــ جوا نب الخير التى قدمتها حركة الفكر اليونانى ــ فيما يتعلق باساليب المعالجة ــ للانسان المسلم ، ولكن هذا ــ بداهة ــ لم يكن ليتحقق لولا الاستعداد والمقدرة الذهنية وشدة الاهتمام لدى المسلمين ، ويبقى أيضا ما خلفته النزعة المادية فى بعض العقول الخربة والنفوس المريضة التى ما فتئت محاولة بث سمومها فى الوجدان المؤمن ، والعقيدة الصادقة كفيلة ــ بمشيئة الله تعالى وعونه ــ ان ترد كل زيف وضلال ، فبوسعها ان تنتج فى الحاضر والمستقبل كما صنعت فى الماضى ــ مرتكزة على كتاب الله وسنة رسوله ــ حضارة ومدنية ، وثقافة اسلامية خالصة رغم كل التيارات الجاحدة ......

وسيبقى الاسلام أبدا دائما متحديا بما يصنعه الايمان من اعجاز .

والله الهادى الموفق الى سواء السبيل .

دكتور / عصام الدين محمد

المبحث الاول

اولا : عصر بداية الحركة :

لم تكن البداية ــ بحال من الاحوال ــ لتشجع على الاستمرار ، بما وقع من احداث زمان بنى أمية تميزت بالطابع السياسى مثمرا صراعا مريرا وتسابقا للحكم .

ولا يخفى على أحذ من العارفين ، بان ما كان ، يمثل امتدادا طبيعيا لما صار اليه أمر المسلمين أوقات الفتنة وواقعة « الجمل » . ولقد سعى خالد ابن يزيد بن معاوية ، محاولا نشر العلم عن طريق النقل ، فأمر فى خلافة والده : يزيد بن معاوية[1] ، بنقل بعض كتب الطب والكيمياء . وعلى ما ذكره ابن النديم فى الفهرست يعد ذلك اول نقل فى الاسلام .

ولقد جاء اتصال العرب فى طريق نقل المعارف اليونانية ، مارا بعدة طرق منها : مطالعة ما ترجم الى العربية من مصنفات الفلاسفة .

ومنها : الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لأحد المذاهب على عادة تلك الأزمنة .

ومنها : الحكم والمنتخبات المقتبسة من المطولات لاسيما على يد السريانيين .

ومنها : مطالعة كتب الفنون : كالطب والكيمياء ، والصناعة ، وهذه هى جملة مصادر المعرفة اليونانية التى بلغت للمسلمين .

وقبل أن نصل الى عصر ازدهار حركة النقل والترجمة لدى المسلمين ، لابد لنا من أن نشير ، الى كيفية اتصال العرب بصورة جدية ومكثفة لمعرفة مصادر التراث اليونانى . وبهذا الصدد يتعين النظر فى الآتى :

اولا : تعيين الكتب التى تم نقلها للغة العربية ، فتاريخ نقلها واسماء النقله .

---

(١) هو : يزيد بن معاوية بن ابى سفيان ...... بن أمية ...... امير المؤمنين ابو خالد الأموى . ولد سنة خمس وعشرين هجرية وبويع له بالخلافة فى حياة ابيه أن يكون ولى العهد من بعده ، ثم اكد ذلك بعد موت أبيه فى النصف من رجب سنة ستين ، فاستمر متوليا حتى وفاته فى الرابع عشر من ربيع الاول سنة اربع وستين [البداية والنهاية جـ ٨ ص ٢٢٦ ، ٢٢٧] .

ثانيا : معرفة موضوع تلك الكتب حسب أصنافها مركزين الاهتمام على أشدها تأثيرا .

ولقد كان العرب فى صدر الاسلام — وهذا أمر طبيعى — لا يهتمون بشىء من العلوم بغير لغتهم ، التى تمكنهم من معرفة احكام الشريعة . وحظيت صناعة الطب بكثير من اهتمامهم ، ولم يكن ذلك بمستغرب ، اذ كان لهم شأن عظيم فى تلك الصناعة لاتصالها بحياتهم العملية ونفعها لمجتمعهم .

ويذهب بعض المفكرين من هذا المنطلق أعنى : عدم عناية العرب بالعلوم الاخرى فى تلك الفترة ، إلى ان العرب قد احرقوا ما وجد من كتب تحوى المعارف خلال غزواتهم وفتوحاتهم ، وهذا زعم باطل وقد اثبتنا بهتانه فى مقدمتنا لهذا البحث . فما أن انقضى عصر التابعين واستند المسلمون فى ثبات ويقين الى كتاب الله وسنة رسوله ، حتى سعوا الى تحصيل المعارف فى شغف ونهم ، فكان العصر الأموى يمثل مرحلة المحاولة المبدئية ، ثم انطلق المسلمون فى العصر العباسى سعيا وراء العلم اعتبارا من ولاية الخليفة : أبو جعفر المنصور ، وقد كان مع براعته فى الفقه ، مقدما فى علم الفلسفة وخاصة ما يتصل منها بمعرفة احوال النجوم ، مشجعا ومحبا للعلم والعلماء .

ومهما كانت البداية بسيطة غير مكثفة فى « كم » التحصيل ، فان سعى خالد بن يزيد بن معاوية فى هذا الوقت المبكر ، كان العامل الاول فى لفت انتباه المسلمين للتراث الخارجى .

وكان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى : « حكيم آل مروان » ، وكان فاضلا فى نفسه وله همة ومحبة لتحصيل العلوم . ولذلك أمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونان — ممن كان ينزل مدينة مصر فى ذلك الوقت — وطلب منهم نقل الكتب فى صيغة الفلسفة من اللسان اليونانى والقبطى للعربى ، ويعد هذا حسب ما تذكره المصادر أول نقل فى الاسلام من لغة الى لغة[١] .

ولقد ذكر « حاجى خليفة[٢] » ، ان « اصطفن » نقل لخالد بن يزيد كتب الصنعة وغيرها ، ويعد ذلك — كما ذهب اليه ايضا ابن النديم — اول نقل وقع فى الاسلام .

---

(١) الفهرست لابن النديم ، ص ٣٣٨ — طبعة القاهرة ، وهذا ارجح الاقوال .

(٢) فى عدة مواضع من كتابه : كشف الظنون ، طبعة الاستانة .

وفى عهد بنى أمية ايضا ، نقلت بعض الكمتب بالاضافة الى ما تم فى عهد يزيد بن معاوية ، فيورد القفطى[1] نقلا عن ابن النديم ، أن مسرجويه[2] ترجم للخليفة العادل : عمر بن عبد العزيز [فيما بين ٩٨ـ١٠١ هـ] كتاب : « هارون القس » .

ويذكر ابن أبى أصيبعة ـ نقلا عن ابن جلجل ـ ان ماسرجوية كان فى أيام بنى أمية ، وانه تولى فى الدولة المروانية تفسير كتاب : « أهرن بن أعين الى العربية ، وان الخليفة : عمر بن عبد العزيز ـ رحمه الله ـ وجده فى خزائن الكتب ، فأمر باخراجه ، ووضعه فى مصلاه ، واستخار الله فى اخراجه للمسلمين للانتفاع به ، فلما تم له على ذلك أربعون صباحا ، أخرجه الى الناس وبثه فى أيديهم[3] .

ويضاف الى ما سبق متعلقا بمراحل البداية ، نقل الديوان ، فيذكر ابن النديم ، ان الديوان بالشام كان « بالرومية » ، وان الذى كان يكتب عليه : سرجون بن منصور لمعاوية بن ابى سفيان[4] .

ومن المعروف كذلك ، أن نقل الديوان استمر أيام الخليفة الأموى : هشام بن عبد الملك[5] .

وفى أواخر ايام الدولة الأموية ، ثار الجدل والنقاش بين اصحاب المذاهب المختلفة متعلقا ببعض المسائل المتصلة بأمور الدين ، مما جعل المسلمين يتجهون

---

(١) فى كتابه : اخبار العلماء باخبار الحكماء .

(٢) مسرجوية أو مسرجيس ، من أطباء اليهود المعروفين .

(٣) ابن ابى أصيبعة : عيوب الابناء فى طبقات الأطباء جـ ١ ، ص ١٦٣ . ويقول ابن حلجل [سليمان بن حسان] فى ذلك : « حدثنى ابو بكر : محمد بن عمر بن عبد العزيز بهذه الحكاية فى مسجد الترمذى

(٤) معاوية بن ابى سفيان : توفى سنة ستين هجرية بدمشق فى رجب . وله ثمان وسبعون سنة ، وولى على الشام لمدة عشرين سنة إلا شهرا ، وكان من دهاة العرب ، علما فى الاسلام ومن بين كتبة الوحى [البداية ، وشذرات الذهب] .

(٥) هشام بن عبد الملك : الخليفة : ابو الوليد . توفى سنة خمس وعشرين ومائة ، وكانت خلافته عشرين سنة إلا شهرا . كان ذا رأى وحزم وحلم وجمع للمال . عاش اربعا وخمسين سنة ، وكان حازما متيقظا لا يغيب عن أمر ملكه (الشذرات) .

للتعرف على المعارف اليونانية ولا يخفى السبب من وراء ذلك ، فقد جاءت دعوة الفلسفة اليونانية على وجه خاص لمناقشة الأمور على اساس عقلى ، ولعل المعتزلة كانت من اكثر الفرق الاسلامية التى اخذت بهذا الاسلوب .

وينبغى ان ننوه هنا ، الى أن الخوض فى هذه المسائل كان متعلقا بالفروع فحسب ، وأما أصول الدين فلم يكن ليقوم خلاف ذى شأن فيها ، فلقد حددت بالكتاب وعرضت فى السنة .

ثانيا : عصر الازدهار :

مما لا شك فيه أن اوج ازدهار حركة النقل والترجمة كان على أيام الخليفة : المأمون[1] . ولكن سبق هذا العصر فترة زمنية كان لها فضل التأثير والتمهيد لتلك الحركة وأعنى بذلك أيام الخليفة العباسى : الرشيد[2] .

لقد كان المسلمون فى هذا الوقت على علم كامل بالمنطق اليونانى الذى ابتكره : ارسطو[3] وسبق ذلك المامهم بمسائل « علم الكلام » واتقانه تماما ، ويعد من العلوم الاسلامية الخالصة ، إلا أن اتصال المسلمين فى تلك الفترة ـ وهذا كما أرى أمر يقينى ـ بالمعارف اليونانية قد أدى الى تطور اساليب علم الكلام بحيث اعتمد على تفنيد حجج الخصوم بالادلة العقلية القياسية مما مكن المسلمون من الرد على المعارضين للعقيدة الاسلامية ودحض اسانيد المنكرين .

---

(١) المأمون : هو : عبد الله المأمون بن هارون الرشيد ، العباسى القرشى الهاشمى ، ابو جعفر امير المؤمنين . ولد فى ربيع الأول عام مائة وسبعين هجرى . روى الحديث عن أبيه ، وعن : هاشم بن بشر . كان له اهتمام خاص بنقل العلوم والمعارف اليونانية للعربية ، وشجع العلماء فى عصره على ذلك تشجيعا كبيرا . ولقد توفى المأمون بطرسوس فى شهر رجب من عام مائتين وثمانى عشرة وعمره حوالى ثمان واربعين سنة ، ودامت خلافته عشرين سنة واشهرا . [البداية والنهاية ، شذرات الذهب] .

(٢) هو : هارون الرشيد امير المؤمنين ، ابن المهدى محمد بن المنصور ...... القرشى الهاشمى ، ابو محمد ويقال : ابو جعفر كان مولده عام مائة وثمان واربعين هجرية ، روى الحديث عن أبيه وجده . كان متصدقا من صلب ماله ويقال كان يتصدق فى كل يوم بألف درهم ، واذا حج أحج معه مائة من الفقهاء وابنائهم ، واذا لم يحج أحج ثلاثمائة بالنفقة السابغة والكسوة التامة ، كان سريع العطاء وكان يحب الفقهاء والشعراء ويعطيهم ، تقيا مع ما وقع منه من معصية . توفى فى طوس عام مائة وثلاث وتسعين . غفر الله له [البداية ، والمنية والأمل] .

(٣) ارسطو [٣٨٤ ــ ٣٢٢ ق.م.] الفيلسوف اليونانى المعروف ، كان ابنا لطبيب « باسطاغيرا » فى شمال اليونان . ظل لعشرين عاما بادئة من عام ٣٦٧ عضوا بأكاديمية افلاطون .

ومما يثبت صحة اعتقادنا أن رجال الفكر الاسلامى إبان تلك الفترة ، قد التحموا فى معارك جدلية تعتمد على الاستدلالات العقلية مع كافة الفرق غير الاسلامية التي سعت جاهدة الى تقويض عقيدة التوحيد .

ولهذا كانت الضرورة ملحة فى استمرار علم للكلام والعمل على اتقان اساليب المحاورات لمجابهة فرق : المجوس[1] ، والثنوية[2] ، والمجبرة[3] ، والحشوية[4] ، والسمنية[5] ، والمانوية[6] .

ولقد تساءل بعض الباحثين فى الماضى القريب عن مصادر اتصال المسلمين بالتراث اليونانى ، وتوصلنا بهذا الصدد الى عدة احتمالات جديدة .

اولا : عن طريق الفرق غير الاسلامية التى ذكرنا من مجوس ومجبرة وغيرهم ، ومما لاشك فيه ان هؤلاء من رجال تلك الفرق كانوا على علم كامل بالمداخل الرئيسية للفكر اليونانى وعلى وجه الخصوص المنطق والفلسفة ، وقد ثبت استخدامهم لاساليب هذه العلوم فيما دار بينهم وبين رجال الاسلام من مناظرات ولكن المسلمين استطاعوا التفوق عليهم معتمدين على « علم الكلام » وباستخدام نفس الاسلحة : المنطق باعتباره أداة للمناورة ، والفلسفة باعتبارها مهتمة بالبحث فى موضوع : الالهيات وقد كان رجال الفرق غير الاسلامية ــ فيما يبدو ــ

(١) المجوس : كلمة ايرانية الاصل وفيها المجوسية ، وردت فى القرآن غير مرة وتطلق على اتباع الديانة الزراد شتية ، عددهم كثير من المسلمين بين اهل الكتاب ، وانقرضت المجوسية بحمد الله أو كادت بعد استيلاء المسلمين على « فارس » وأن تركت اثارا فى الحركة الفكرية الاسلامية [الموسوعة العربية ص ١٦٥٣] .

(٢) التنوية : معناها فى اللاهوت : الاعتقاد بعدم الخير والشر معا ، كالعقيدة الزراد شتية وبالنور والظلام كمبدأين للعالم [الموسوعة العربية والموسوعة الفلسفية] .

(٣) المجبرة : هم الذين لا يثبتون للعبد فعلا ولا قدرة عليه أصلا ، وذلك خلافا للقدرية [الفرق والطبقات ص ١٢] .

(٤) الحشوية : هم الذين يحشون الاحاديث بالاسرائليات وهم فرقة من المشبهة ، اجازوا على ربهم :الملامسة والمصافحة [الفرق والطبقات : ص ٧١] .

(٥) السمنية : القائلون بالتناسخ قالوا : بقدم العالم وابطال النظر والاستدلال ، ولا معلوم الا عن طريق الحواس الخمس ، وانكروا البعث ، وقال فريق منهم بتناسخ الارواح فى الصور المختلفة [الفرق بين الفرق ص ١٦٢] .

(٦) المانوية : من القائلين بالتناسخ ايضا بين الانسان والحيوان [الفرق ص ١٢٠] .

يعتمدون على عدم المام المسلمين باساليب الفكر اليونانى ولكن ثبت لهم عكس ذلك إثر دخولهم مع المسلمين فى المناظرات .

ثانيا : ما دار من مناقشات شفوية بين رجال الكنيسة واصحاب التوحيد وقد كان رجال الكنيسة على اتصال بالمعارف الخارجية عن طريق المدارس التبشيرية والمسماة « الاسكول » وكانت ملحقة بالكنائس والاديرة ، وثبت ان رجالها كانوا ملمين ببعض مسائل الفلسفة .

ثالثا : اتصال المسلمين بالحركة الغنوسية ، ولقد كانت الغنوسية تحمل فى أعماق فلسفتها كثيرا من عناصر الفلسفة اليونانية .

المناظرات العقائدية :

لقد تميز عصر الخليفة العباسى: الرشيد ومن بعده «المأمون» بعقد المناظرات بين رجال الاسلام والمعارضين له والذين حاولوا بشتى الوسائل هدم تعاليمه بمعاول الضلال والغواية . ولقد اشتد « الجدال » بين المتكلمين والفقهاء من ناحية ، وبين المتكلمين والمكذبين من ناحية أخرى . ولقد ادى هذا الأمر بالخليفة « هارون الرشيد » بمنع الخوض فى مسائل « علم الكلام » ، ولكن داعيا أشد وأقوى قد دعاه الى العودة الى الأخذ بمسائل علم الكلام : وكان ذلك حاجة الدين الاسلامى الماسة فى هذا الوقت لمن يقوم بالدفاع عنه امام اصحاب نزعات الالحاد والشرك والنفاق . ولندع الحقائق تؤكد ما نشير اليه بما دار بين الخليفه الرشيد ورجال الفكر الاسلامى فى ذلك الوقت .

وكان الرشيد قد منع من الجدال فى الدين أو الخوض فى مسائل علم الكلام ، بل وحبس أهل علم الكلام . وقد كتب اليه ملك السند عقب ذلك رسالة قال فيها : انك رئيس قوم لا ينصفون ، يقلدون الرجال ، ويغلبون بالسيف ، فان كنت على ثقة من دينك ، فوجه الىّ من أناظره ، فان كان الحق معك اتبعناك ، وان كان معى تبعتنى . فوجه الرشيد الى الملك قاضيا ، وكان عند الملك رجل من « السمنية[1] » ، وهو الذى حمله على هذه المكاتبة . فلما وصل القاضى اليه اكرمه ورفع مجلسه . فسأله « السمنى » فقال : أخبرنى عن معبودك هل هو القادر ؟ قال : نعم . قال : أهو قادر على ان يخلق مثله ؟ فقال القاضى : هذه

(١) سبق التعريف بهم .

المسئلة من علم الكلام وهو بدعة ، أصحابنا ينكرونه . فقال « السمنى » : من أصحابك ؟ ، فقال : فلان وفلان ...... وعد جماعة من الفقهاء . فقال السمنى للملك : لقد كنت أعلمتك دينهم واخبرتك بجهلهم وتقليدهم ، وغلبتهم بالسيف . فأمر ذلك الملك القاضى بالانصراف ، وكتب معه الى الرشيد : إنى كنت بدأتك بالكتابة وأنا على غير يقين مما حكى لى عنكم ، فالآن تيقنت ذلك بحضور القاضى ...... وحكى له[1] ما جرى . لقد صدق الملك ، فكيف لانسان أن يقتنع بدعوة طالما أن الداعية لا يعرف أصولها ، ولا كيف يرد على المآخذ بشأنها ؟ !

وإن علم الكلام فى هذا العصر لقى من « الفقهاء » مقاومة شديدة وكان أحرى بهم أن يوجهوه الوجهة الصحيحة لو كان لهم بعض ما يرونه فيه مخالفا لتعليم الاسلام ، ولكن علم الكلام كان على العكس من ذلك تماما .

لقد كان حجاجا عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية ! ولقد دعا كتاب الله دعوة صريحة الى ذلك فى تعقل ما جاء بالقرآن نفسه فى اكثر من موضع منها : « أفلا يتدبرون القرآن »[2] .

ولننظر الآن فى حال الرشيد حين تلقى كتاب الملك ، فلقد قامت قيامته وضاق صدره وقال : اليس لهذا الدين من يناضل عنه ؟ ! قالوا : بلى يا أمير المؤمنين ، هم الذين نهيتهم عن الجدال فى الدين ، وجماعة منهم فى الحبس ! فأمر باحضارهم واختار معمر بن عباد السلمى[3] ووجهه لهم !

هكذا تغير حال الرشيد غيرة على دينه وعاد يلتمس الدفاع عنه « عقلا » لدى اصحاب علم الكلام .

وكان قد بلغ الأمر بالرشيد على نحو ما ذكرنا : منع الجدال واستخدام علم الكلام ، وأمر كما تبين بحبس المتكلمين .

وقد حكى انه اجتمع فى ذلك الوقت عند الرشيد رجلان من المتكلمين ، فتكلما عن مسأله فقال لبعض الفقهاء احكم بينهما : فقال : هذا أمر لا

---

(١) المنية والأمل ص ٦٤ .

(٢) النساء ٤ .

(٣) من الطبقة السادسة من فرق المعتزلة ، ويكنى : أبا عمرو ، كان عالما بأصول علم الكلام .

يعنينى ! ..... ، وأنا لا أحكم فى أمر لا يعنينى ! فأمر له الرشيد بصلة وقال : هذا جزاء من لا يشتغل بما لا يعنيه ! ولقد تبدل الحال بعد ذلك لما رأى الرشيد ان حاجة الدين تقتضى اتاحة الفرصة لمن يدافع عن الحق !

ومما جاء أيضا بصدد ذلك ، انه اجتمع عند الرشيد رجلان يتكلمان فى مسألة من الكلام ، فبعث الرشيد بهما الى أحد الفقهاء لينظر ما بينهما ، فلما دخلا عليه وتكلما ، وبلغا الى موضع لا يعرفه قال الفقيه : هما زنديقان يقتلان ![1] وهكذا ، المرء عدو ما يجهله !

ولنعد الآن لمطلبنا الاساسى لنتعرف على نماذج من مناظرات المتكلمين المسلمين ، ونتبين ما فيها من فائدة للدين ، ومدى تأثرها فى عصر الرشيد بالفكر اليونانى : بالمنطق والفلسفة على وجه الخصوص حضر : ابراهيم بن يحيى المدنى[2] ، هو وأبو يوسف[3] عند الرشيد ، فسأله أبو يوسف عن مائة مسألة ، فأجابه عنها جميعا ، ثم حل ابراهيم المدنى ازاره وقال لأبى يوسف : وأنا أسألك ، فاستعفاه أبو يوسف .

وجرت مناظرة — أيام الرشيد — بين علمين من اعلام علم الكلام فى ذلك الوقت هما : أبو الهذيل العلاف[4] ، وابراهيم النظام[5] فى أبواب دقيق الكلام ،

---

(١) المنية والأمل : ص ٦٥ .

(٢) من رجال الطبقة الخامسة من المعتزلة .

(٣) أحد المتكلمين فى هذا العصر .

(٤) ابو الهذيل العلاف : محمد بن الهزيل العبدى ، قال صاحب المصابيح : كان نسيج وحده ، وعالم دهره ، ولم يتقدمه أحد من الموافقين له ولا من المخالفين ، وكان يلقب بالعلاف لأن داره بالبصرة كانت بالعلافين . وكان لأبى الهذيل ستين كتابا فى الرد على المخالفين فى دقيق الكلام ، وأخذ العلم عن عثمان الطويل ، وكان ابراهيم النظام من أصحابه . ويعد من اكبر رجال المعتزلة وعلى رأس الطبقة السادسة لرجالهم . توفى عام ٢٣٥ هـ « المنية : ص ٥٤ » .

(٥) ابراهيم النظام : ابن أخت أبى الهزيل العلاف ، وعنه أخذ الاعتزال ، يعد من أذكياء المعتزلة . يقول عنه صاحب المنية والأمل أن أبا عبيدة قال فيه « ما ينبغى أن يكون فى الدنيا مثله ، فانى امتحنته فقلت له : ما عيب الزجاج ؟ فقال على البديهة : يسرع اليه الكسر ولا يقبل الجبر » ولقد تناول النظام مسألة « الذرة » التى عرفت عند المسلمين باسم : « الجزء الذى لا يتجزأ » بالبحث والدراسة وجاء فيها بآراء حديدة . ويعد من رجال الطبقة السادسة من رجال المعتزلة المتمكنين من علم الكلام المتطلعين بدقة بالغة على المعارف اليونانية . توفى عام ٢٣١ هـ « المؤلف ، وانظر كتاب الفرق بين الفرق من ص ٧٩ ، ٩٠ المنية ص ٦٠ — ٦٢ » .

وكان ابراهيم النظام يعتقد بأنه قد سبق « أبا الهذيل » فى الاطلاع على مسائل التراث اليونانى وانه ستكون له الغلبة من هذا المنطلق ولكن النظام يقول بعد المناظرة :

« فناظرت أبا الهذيل فى ذلك فخيل الى أنه لم يكن متشاغلا قط إلا به ، لتصرفه فيه وحذقه فى المناظرة فيه »[1] والاشارة هنا إلى « علم الكلام » ، وكما ذكرت فإن النظام كان يظن تفوقه سيتحقق لاستفادته بالحجج المنطقية التى حصلها باطلاعه على منطق « ارسطو » ومن المعلوم أن النظام من اوائل الفلاسفة المسلمين الذين احسنوا الاطلاع على منطق ارسطو بوجه خاص ، ونتج عن ذلك ما جاء به من أفكار وآراء حول فكرة « التولد » و « الذرة » وكافة أفكار الطبيعة اليونانية .

ولقد قام ابراهيم النظام ــ وهو فى طريقه الى الكوفة ــ بمناظرة أحد الخارجين على ملة الاسلام وهو : هشام بن الحكم[2] ومعه جماعة من المخالفين ، فقطعهم وأبطل حججهم الباطلة مستخدما منهج « علم الكلام » فى الدفاع عن العقيدة . ومناظرات أبى الهذيل العلاف مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة ، وكان يقطع الخصم بأقل كلام ، لتصرفه فى « علم الكلام » وحذقه فيه . ويقال : إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل[3].

وفى اعتقادنا ان اسلام ثلاثة آلاف رجل من غير اقناع عقلى ما كان ليتم ، وهذا ما كان بسبب تفنيد وابطال أدلة المارقين على الاسلام ، وبيان حقيقة ما جاء به الاسلام وهو حق .

ولقد أتى أبا الهذيل رجل وقال له : أشكل علىّ أشياء من القرآن ، فقصدت هذا البلد ، فلم أجد عند أحد ممن سألته شفاء لما أردته ، فلما خرجت فى هذا الوقت قال لى قائل : إن بغيتك عند هذا الرجل ، فاتق ا لله وأفدنى . فقال أبو الهذيل : فماذا أشكل عليك ؟ قال : آيات من القرآن توهمنى أنها متناقضة ، وآيات توهمنى أنها ملحونة . فقال : فماذا أحب اليك : أن اجيبك بالجملة أو

(١) المنية : ص ٥٦ .

(٢) مات بعد نكبة البرامكة مستترا ، وقيل انه أدرك زمان « المأمون » وله ابناء فى الرفض والتجسيم ، ربما تكون بعضها مولدة لصلته بالرامكة . [المنية : ص ٦٣ ــ تحقيق الدكتور / عصام الدين محمد » .

(٣) المنية : ص ٥٦ .

تسألنى آية آية ؟ قال الرجل : بل تجيبنى بالجملة . فقال ابو الهذيل : هل تعلم أن محمدا كان من أوسط العرب ، وغير مطعون عليه فى لغته ، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب ، فلم يكن مطعونا عليه ؟ فقال : اللهم نعم . قال أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل ؟[1] قال : اللهم نعم ...... فهل اجتهدوا فى تكذيبه ؟ قال الرجل : اللهم نعم قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو اللحن ؟ قال : لا ...... قال أبو الهذيل : فتدع قولهم مع علمهم باللغة ، وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟ قال الرجل : « فأشهد أن لا اله إلا الله وأن محمدا رسول الله » . قال أبو هذيل : كفانى هذا وانصرف ، وتفقه فى الدين ![2] .

ومرة أخرى تثبت الاحداث والوقائع المسجلة ، الحاجة الملحة للبحث والاقناع العقلى ، وان « التسليم الساذج » لكفيل بان تحطمه أوهى الافتراءات الموجهة لدين الله من الأعداء والخصوم .

ويشير النص السابق الى عدة حقائق على جانب كبير من الاهمية :

منها : ان كتاب الله المنزل : القرآن ، يدعو الى التأمل ويحتاج من ينظر فيه الى التفسير لذا وجب على كل مسلم حباه الله بنعمة العلم أن يعمل عقله دارسا ومتفقها ليفيد غيره من اخوته المسلمين ، وليدافع عن حقيقة ما اعتقد أمام المضلين المكذبين .

ومنها : كان فى العصر العباسى وعلى وجه الخصوص ــ أيام الرشيد والمأمون ــ فئة من المسلمين أستطاعوا أن يحققو الغلبة بفضل صدق عقيدتهم والمامهم بكافة المعارف واليونانية بصفة خاصة ، فلقد حذق اليونان « فن الحوار » أو « الجدل » وتمكن المسلمون بفضل سعة أفقهم وحرصهم على دينهم ، وامكانياتهم العقلية من أن ينتفعوا بهذا التراث على خير وجه ، ففى الوقت الذى

---

(١) جدل (الجَدْل) : العُضْو ، (والأجدل) : الصَّقْر وجادله : اى خاصمه (مُجادلة) و (جِدَالا) والاسم : الجَدَل وهو : شدة الخصومة . وهذا هو المعنى فى اللغة (مختار الصحاح : ص ٩٦) . أما الجدل فله معنى آخر فى الفكر والفلسفة بوجه خاص ، فانه يستمد اسمه من الفعل اليونانى الذى يعنى يحاور . وكان معناه فى الاصل : فن الحوار أو النقاش أو الحديث . ولقد طبق « الجدل » بهذا المعنى لأول مرة على يدى الفيلسوف المعروف سقراط (٤٦٩ ــ ٣٩٩ ق.م) [الموسوعة الفلسفية]. ونحن نلاحظ ان « الجدل » هنا بالنسبة للمناظرات موضع بحثنا أحد المعنى اليونانى .

(٢) المنية والأمل : ص ٥٦ ، ٥٧ .

اتخذ بعض الضالين من نزعاته المادية معولا لهدم اصول عقيدة التوحيد ، سعى المؤمنون بربهم الى دحض كافة ادعاءاتهم عن طريق استخدام البراهين والادلة والحجج العقلية التى تبطل زعم المعارضين وتخرص السنتهم .

ومنها : أن القرآن وهو الكلام الالهى الذى لا يأتيه الباطل من فوقه أو من تحته ، قد تعرض لمحاولة التقويض والهدم ، وكان لزاما أن يلجأ المفكرون المسلمون الى نفس سلاح الخصوم — أعنى : التزود بالبراعة فى ادارة الحوار ومعرفة فنونه ، ولقد كتب لهم النصر على الخصوم فى كل « المناظرات » لاستنادهم أولا الى القول الحق ، ثم بفضل معرفتهم بأصول الكلام وحذقهم فيه ، لذا نقرر مرة اخرى أنه كان لابد من أن ينشأ « علم الكلام » فى تلك الفترة بل إن ذلك كان مشيئة الهية علت « يد الله » فيها بالارادة على يد كل مكذب أو ضال أو منافق ، بان سخر من المؤمنين رجالا استطاعوا بفضل ايمانهم وعلمهم ان يردوا اعداء الدين الى جحورهم .

ونحن نرى اننا أصبحنا اليوم كأمة موحدة أشد ما نكون حاجة الى « علم كلام جديد » يبنى على الاصول العصرية فى الدفاع والاعلام فأعداء الله مازالوا يتربصون بدين التوحيد ، ولابد لنا من العمل أولا وحتما سيمد الله « يد عزته وقوته » لنا مادمنا نعمل ونسعى جادين لاعلاء كلمته بالحق فى الأرض .

ومنها : ما تشير اليه بعض الكلمات التى وردت فى هذا النص وهى : « الجدل » « ومتناقضة » ، وتلك الفاظ تتعلق بالفلسفة والمنطق اليونانى ، وهذا يثبت يقينا — على عكس ما قرره بعض الباحثين — ان المسلمين فى مراحل مبكرة على ايام هارون الرشيد ، بل ولا شك قد بدأوا قبلها فى استيعاب الكثير من معارف وعلوم اليونان حتى اذا جاء عصر المأمون ، كانت تلك الحركة النقلية قد بلغت أوجها .

ومما يؤكد وجهة نظرنا السابقة أن فرقة « المعتزلة »[1] قد نشأت اعتبارا من

(١) المعتزلة : اعتمد « المعتزلة » على علم الكلام فى الدفاع عن العقيدة إثر التحامهم وباقى الفرق الاسلامية مع الفرق غير الاسلامية ، ومع ما جاء فى ذلك الوقت من اتجاهات ملحدة تحاول تقويض عقيدة التوحيد .

ولقد بنى المذهب المعتزلى على الاصول الخمس وهى : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر [المؤلف] .

بداية القرن الثانى الهجرى وكان رجالها الاوائل أمثال : واصل بن عطاء[1] ، وعمرو بن عبيد[2] على علم تام بالمعارف اليونانية . وهذا العصر سابق على عصر : هارون الرشيد ، ولابد أن اتصالهم بتلك المعارف قد سبق عصره بكثير الى أن تم استيعابها ، والمرجح ان هذا الاتصال قد قام بصفة جادة اعتبارا من نهاية القرن الاول الهجرى ويتبين لنا كلا الأمرين أعنى : الحاجة الى وجود علم الكلام فى الفترة السابقة على عصر هارون الرشيد مباشرة ، والتأثر بالمعارف اليونانية ، اذا ما اقتطعنا اجزاء من المناظرات التى قامت بين واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد فى محاولة لترسيخ العقيدة أو فى موقف للدفاع عنها .

وكان واصل بن عطاء علما من رجال الدعوة الاسلامية والدفاع عن عقيدة التوحيد ، وكان له بأس شديد ومكانة مرموقة ، وقد أنفذ أصحابه الى الآفاق وبث دعاته فى البلاد لبسط دعواهم والرد على دعاوى وحجج المخالفين ، فبعث عبد الله بن الحارث الى المغرب ، فأجابه خلق كثير ، وبعث الى خراسان : حفص بن سالم[3] فدخل ترمذ ولزم المسجد حتى أسهر ، ثم ناظر جهما[4] ، فقطعه ، ورجع الى قول أهل الحق ، فلما عاد حفص الى البصرة رجع جهم الى قول الباطل ، الباطل ، وهذا شأن من لا عقيدة له ، يتبنى رأيا ثم يرجع عنه ، ثم لا يلبث أن يعود اليه مرة أخرى .

وبعث واصل بن عطاء القاسم الى اليمن ، وأيوب للجزيرة ، وبعث الحسن بن ذكوان الى الكوفة ، وعثمان الطويل[5] الى أرمينية .

(١) واصل بن عطاء : من رجال الطبقة الرابعة طبقا لتصنيف القاضى : عبد الجبار الهمذانى ، كان الشغ ، الراء قبيح اللغة فيها ، فكان يخلص كلامه من الراء ، ولا يفطن لذلك أحد لاقتداره وسهولة لفظه ، ولد سنة ثمانين هجرية بالمدينة ، كان حاذقا فى علم الكلام متمكنا فيه [المنية : ص ٤٢] .

(٢) عمرو بن عبيد : من الطبقة الرابعة من رجال المعتزلة ، ويعد من اتباع : واصل بن عطاء عالما بأصول علم الكلام . ومما يذكر عنه : أنه صلى أربعين عاما صلاة الفجر بوضوء المغرب ، وحج اربعين حجة ماشيا ، وكان يحيى الليلة بركعة واحدة ، ويرجع آية واحدة . [المنية من ص ٤٩—٥٢] .

(٣) حفص بن سالم : من تلاميذ مدرسة : عمرو بن عبيد ، تابع واصل وعمرو بن عبيد فى نظرياتهم العامة

(٤) هو : جهم بن صفوان الذى قال بالاجبار والاضطرار الى الاعمال ، وانكر الاستطاعة كلها ، وان الايمان هو المعرفة بالله تعالى فقط ، وانه لا فعل ولا عمل بغير الله تعالى وانما تنسب الاعمال للمخلوقين مجازات . قتله : سلم المازنى آخر زمان بنى مروان عام ١٢٨ هـ [المنية والأمل ص ١٢٨] .

(٥) كان عثمان تاجرا ، وكان أحد رجال الحسن البصرى ، ثم امتنع عنه وانضم لواصل بن عطاء ، ويقول القاضى عبد الجبار ، ان له فى الفضل والعلم منزلة لا تخفى [المنية ص ٤٤ تحقيق الدكتور /عصام محمد] .

وقال عثمان لواصل : يا أبا حذيفة إن رأيت ان ترسل غيرى فأشاطره جميع ما أملك حتى أعطيه ، فرد نعالى . فقال واصل : يا طويل اخرج فلعل الله أن ينقعك ، فخرج للتجارة ، فأصاب مائة الف ، وأجابه الخلق .

وروى ، أن واصلا دخل المدينة ونزل على : ابراهيم بن يحيى ، فسارع اليه : زيد بن على[1] وابنه : يحيى بن زيد[2] ، وعبد الله بن الحسن واخوته . ومحمد بن عجلان ، وأبو عباد الليثى . فقال : جعفر بن محمد الصادق[3] لأصحابه : قوموا بنا اليه ، فجاء الصادق واصلا ، وزيد بن على واصحابه عنده . فقال جعفر الصادق : أما بعد ... فان الله تعالى بعث محمدا بالحق والبينات والنذر والآيات ، وانزل عليه . وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله ، فنحن عتدة رسول الله واقرب الناس اليه ، وانت ياواصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وقطعت به على الأئمة وأنا أدعوكم الى التوبة[4] . فقال واصل بن عطاء :

---

(١) الامام الشهيد : زيد بن على بن الحسين ، رضى الله عنهم أجمعين ، قتل بالكوفة سنة : احدى وعشرين ومائة ، وكان قد بايعه خلق كثير ، وحارب متولى العراق يومئذ لهشام بن عبد الملك : يوسف بن عمر الشقفى ، فقتله يوسف وصلبه وهو يوسف بن عمر ، وأبوه : عمر الحجاج بن يوسف . ولما خرج زيد يدعو لطاعته ، جاءته طائفة وقالوا : تبرأ من أبى بكر وعمر حتى نبايعك فقال : بل أتبرأ ممن تبرأ منهما ، فقالوا : اذن نرفضك ، وسموا رافضة من يومئذ ، وسميت شيعته زيدية [شذرات الذهب جـ ١ ص ١٠٨] .

(٢) ظهر : يحيى بن زيد بن على بن ابى طالب رضى الله عنهم ، أيام الوليد بن يزيد « بالجوزجان » من بلاد « خراسان » ، منكرا للظلم وما عمهم وأصابهم منه ، فسير اليه نصر بن سيار : سالم بن أحوز المازنى ، فقتل يحيى فى المعركة بسهم أصابه فى « صدغه » بقرية يقال لها : « أرعونة » ودفن هناك وقبره مشهور . ولما قتل يحيى ، اجتزوا رأسه ، فحمل الى الوليد وصلب جسده بالجوزجان ، فلم يزل مصلوبا الى ان خرج ابو مسلم صاحب الدولة ، فقتل سالم بن أحوز ، وانزل جثة يحيى ، فصلى عليها ، ودفنت هنالك سنة ست وعشرين ومائة [شذرات الذهب جـ ١ ، ص ١٦٧] .

(٣) جعفر الصادق هو : ابو عبد الله جعفر بن محمد الباقر ، زين العابدين بن الحسين السبط الهاشمى القرشى ، سادس الائمة الاثنى عشر عند الامامية . لقب بالصادق لانه لم يعرف عنه الكذب قط ، توفى عام ١٤٨ هـ رضى الله عنه [المنية : ص ٤٥] .

(٤) ما يعنيه جعفر الصادق بهذا الأمر هو قوله : بالمنزلة بين المنزلتين وهو القول الذى أدى الى الخلاف بين جماعة المسلمين وعلى رأسهم : الحسن البصرى وجماعة واصل بن عطاء فى المناظرة الشهيرة التى جرت بينهما عن مرتكب الكبيرة ، حيث قرر واصل : ان مرتكب الكبيرة فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان ، أو هو فى منزلة بين المنزلتين ، وخالفه الحسن البصرى فى قوله [هو : الحسن بن ابى الحسن البصرى ، ابو سعيد امام أهل البصرة وخير أهل زمانه ، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضى الله تعالى

« الحمد لله العدل فى قضائه ، الجواد بعطائه ، المتعالى عن كل مذموم ، والعالم بكل خفى مكتوم ، نهى عن القبيح ولم يقضه ، وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه ، وانك ياجعفر وابن الائمة شغلك حب الدنيا ، فأصبحت بها كلفا ، وما أتيناك إلا بدين محمد (ص) وضجيعيه : ابن ابى قحافة ، وابن الخطاب ، وعثمان ، وعلى بن ابى طالب ...... وجميع أئمة الهدى ، فإن تقبل الحق تسعد به ، وان تصدف عنه تبوء باثمك ثم تكلم : زيد بن على ، فأغلظ لجعفر منكرا عليه ما قاله وقال له : بما منعك من اتباعه إلا الحسد لنا[1] .

لقد كان للمسلمين اذن معرفة — قبل اتصالهم بالثقافة اليونانية — بطرق المناظرة والجدل وحذق الكلام ، وجاء الفكر اليونانى ليضيف الى ما عرفوه طريقا للوصول للبرهان وقطع الحجة أعنى : المنطق الارسطى .

ومما يؤكد ذلك ما روى من أن بعض السمنية قالوا لجهم بن صفوان : هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة ؟ قال : لا ، قالوا : فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيها ؟ قال : لا . قالوا : فهو إذن مجهول ، فسكت . وكتب جهم بذلك الى واصل بن عطاء . فأجاب واصل قائلا : كان يشترط وجها سادسا ، وهو الدليل ، فسألهم : هل تفرقون بين الحى والميت ، والعاقل والمجنون ؟ فلابد من : نعم ، وهذا عرف بالدليل ، فلما أجابهم جهم بذلك قالوا : ليس هذا من كلامك . فأخبرهم فخرجوا الى واصل بن عطاء ، وكلموه وأجابوه الى الاسلام .

وهكذا تثبت ظروف العصر أن المسلمين فى هذا الوقت كانوا أشد مايكونون حاجة لعلماء الكلام ، ليدافعوا عن عقيدة التوحيد بالادلة المقنعة ، ويفندوا حجج الاعداء والمخالفين ويدحضوها .

وأما عن مناظرات واصل بن عطاء مع عمرو بن عبيد ، فقد اتفقت فى الأصول واختلفت فى مسائل الفروع ، وكل مجتهد فى الفروع مصيب .

= عنه ، وسمع خطبة عثمان ، وشهد يوم الدار ، كان جميلا فصيحا — [شذرات الذهب : جـ ص ١٣٦] فاعتزل واصل مجلس الحسن وافترقا من يومها بعد ان كان الحسن البصرى معتزلا . وينبغى ان ننوه الى ان قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين كان المدعاة الوحيدة للخلاف بينهم وبين الأمة ، أما باقى أصولهم وهى : التوحيد والعدل والامر بالمعروف والنهى عن المنكر والوعد والوعيد ، فلقد اتفق جميع المسلمين على صحتها . [المؤلف] .

(١) المنية والأمل : ص ٤٦ تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور / عصام الدين محمد .

ومن ذلك مناظرتهما فى « الفاسق » ، حيث ذكر عمرو ، ان الفاسق يعرف الله تعالى وانما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه [الايمان] ، فيرد واصل بقوله : إن قلت لم يزل يعرف الله ، فما حجتك وانت لم تسميه منافقا قبل القذف ، وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه قلنا لك : فلم لا أدخلها فى القلب بتركه القذف ، كما أخرجها بالقذف ؟ ...... وقال واصل مستطردا : اليس الناس يعرفون الله بالأدلة ويجهلون بدخول الشبهة ؟ فأى شبهة دخلت على القاذف ؟ فرأى عمرو بن عبيد لزوم هذا الكلام ، فقال : ليس بينى وبين الحق عداوة ، فقبل واصل وانصرف ويده فى يده .[1]

ويوما قال واصل لعمرو : يا أبا عثمان ! ...... لم استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق ؟ فقال عمرو : لقوله تعالى :

« والذين يرمون المحصنات »[2] ، ثم قال : إن المنافقين هم الفاسقون ، فكان كل فاسق منافقا ، إذ كان « الألف واللام » ، موجودين فى باب الفسق . فقال له واصل : اليس الله تعالى قال : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون »[3] وقد قال تعالى فى آية أخرى :

« والكافرون هم الظالمون »[4] ، فعرف « بالألف واللام » كما فى « القاذف » . فسكت عمرو ، ثم قال واصل : الست تزعم أن الفاسق يعرف الله ؟ وذكر ماقدمنا ...... ثم قال له واصل : يا أبا عثمان ...... أيما أولى أن يستعمل من اسماء المحدثين : ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة ، أم ما اختلفت فيه ؟ فقال عمرو : بل ما اتفقت عليه . فقال واصل : أفليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقا ، ويختلفون فيما عداه من اسمائه : فالخوارج تسميه : كافرا وفاسقا ، والمرجئة تسميه : مؤمنا فاسقا ، والشيعة تسميه : كافر نعمة فاسقا ، فأجمعوا على تسميته « بالفسق » ، فنأخذ بالمتفق عليه ، ولا نسميه بالمختلف فيه . فقال عمرو : ما بينى وبين الحق عداوة ، والقول قولك ، واشهد من حضر أنى تارك ما كنت عليه من المذهب ، قائل بقول

---

(١) المصور السابعة : ص ٥٠ .

(٢) النور ٢٤ .

(٣) المائدة ٥ .

(٤) البقرة ٢ .

أبى حذيفة [أى : واصل بن عطاء] ونحن نخلص من هذا النص الى عدة حقائق هامة :

أولها : ان أصحاب الفرق الاسلامية لم يختلفوا فيما بينهم على أصل ثابت من أصول العقيدة وهذا نفى لما ذهب اليه البعض من ان البعض كان يكفر بعضا .

ثانيها : ان بعضهم كان يرجع عن رأيه اذا ما تبين له بعد اقتناع صحة حجة معارض وأخذ الاكثرية بها ، وهذا يدل على اجماع أصحاب الفرق حتى على بعض الفروع اصطلاحا ومعنى .

ثالثها : أن المسلمين عرفوا الحجج المنطقية واستخدموها فى عصر مبكر قبل اتصالهم بالثقافة اليونانية حتى اذا ما تعرفوا على المنطق الارسطى اتقنوا فن الحوار والجدل فى براعة فائقة .

رابعها : أن النقاش أو التناظر الذى كان يقوم بين أهل الملة الاسلامية المنتسبين للفرق المختلفة كان مقصده ارساء دعائم العقيدة وتفهم أصول الدين ، ولم يكن مبنيا على الشك أو الهدم وذلك طبعا إذا اسقطنا من الحسبان الفرق غير الاسلامية ......

ونمضى لنكشف بعض صفحات من التاريخ الاسلامى ، لنتعرف على بعض مظاهر المرحلة التمهيدية التى سبقت عصر ازدهار حركة الترجمة لدى المسلمين ، أيام الخليفة العباسى : المأمون . وتمثل شخصية ابى الهذيل العلاف ، نموذجاً لرجال علم الكلام فى هذا العصر يقول ثمامة بن أشرس النميرى : وصفت أبا الهذيل للمأمون ، فلما دخل عليه جعل المأمون يقول لى : « يا أبا حفص » ، وابو الهذيل يقول : يا ثمامة ![1]...... فلما احتفل المجلس ، استشهد فى عرضه كلامه بسبع مائة بيت فقلت : إن شئت فكننى ، وإن شئت فسمنى ! وهذا يدل بلا شك على تمكن ابى الهذيل العلاف وعلمه الواسع ومعرفته المميزة .

وحكى يحيى بن بشر الارجانى عن النظّام قال : ما أشفقت على أبى الهذيل قط ، فى استشهاد شعر إلا يوم قال له الملقب ببرغوث[2] : أسألك عن مسئلة ،

(١) من رجال المعتزلة ، زعيم فرقة الثمامية المنسوبة اليه ومن الطبقة السابعة . توفى عام ٢١٣ وكان زعيما للمعتزلة ايام المأمون والمعتصم والواثق . قيل انه هو الذى جذب المأمون للاعتزال. [المحيط ـــ التراجم]

(٢) هو : محمد بن عيسى الملقب ببرغوث ، كان على مذهب النجار فى اكثر مذاهبه ، وزعم ان المتولدات فعل الله تعالى [الفرق بين الفرق ص ٨٢] .

فرفع ابو الهذيل نفسه عن مكالمته ، وقال برغوث :

ومــــا بقيـــا علـــــــىّ تركتمانى
ولكن خفتما صرد النبال

. ويقول النظام :

ولم أعرف فى نقيضه بيتا يتمثل به أو الهذيل ، فبرز أبو الهذيل وقال : لا ، بل كما قال الشاعر :

وأرفـــع نفسى عن بجيلـــة أننـــى
أذل بها عنـــد الكـــلام وتشرف

وناظر العلاف كذلك : صالح بن عبد القدوس[1] ، لما قال فى العالم أنه من أصلين: نور وظلمة ، كانا متباينين ، فامتزجا . فقال أبو الهذيل : فامتزاجهما أهو هما أم غيرهما ؟ قال صالح : بل أقول هو هما ! فألزمه أبو الهذيل أن يكونا ممتزجين متباينين ، اذا لم يكن هناك معنى غيرهما ، ولم يرجع ذلك إلا إليهما . فانقطع صالح وأنشأ يقول :

أبـــا الهذيـــل جزاك الله من رجـــل
فأنت حقـــا لعمـــرى مفصل جدل

ومن المناظرات التى دارت أيضا بين صالح والعلاف ما يثبت معرفة ابى الهذيل العلاف بالمنطق واساليب وطرق استخدامه ، فقد روى ابراهيم النظام قال : مات لصالح بن عبد القدوس ابن ، فمضى اليه ابو الهذيل ومعه ابراهيم النظام [وكان غلاما حدثا] فرآه العلاف حزينا فقال له : يا صالح لا أعرف لجزعك وجها إلا إذا كان الانسان عندك كالزرع !

فقال صالح : إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب « الشكوك » قال : وما كتاب الشكوك ؟

قال صالح : كتاب وضعته من قرأ فيه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن ، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان ؟ !

فقال ابو الهذيل العلاف لصالح بن عبد القدوس : فشك أنت فى موت ابنك واعمل على أنه لم يمت ، وان كان قد مات ، فشك أنه قد قرأ لك الكتاب ، وان كان لم يقرأه ! !

---

(١) كان ثانويا معروفا فى تلك الأيام .

ولقد تتلمذ ابراهيم النظام على يدى أبى الهذيل العلاف ، وبدى أن النظام كان ملما بالمعارف اليونانية وعلى وجه الخصوص ما كتبه ارسطو ، ومن المعروف ان المسلمين قد تأثروا الى حد بعيد بمنطق ارسطو . فلقد ذكر جعفر بن يحيى البرمكى[1] « ارسطوطاليس » ، فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه : فقال جعفر : كيف ؟ ! انت لا تحسن أن تقرأه . فقال النظام : أيما أحب اليك ...... أن أقرأه من أوله الى آخره ...... أم من آخره الى أوله ؟ !

ثم اندفع النظام يذكر شيئا فشيئا ، وينقض على ارسطو قوله . فتعجب منه جعفر[2] وهذا يدل أيضا على سرعة استيعاب المسلمين للمعارف اليونانية وفهمها الى درجة تمكنوا فيها من نقدها ونقضها أحيانا .

واذا انتقلنا مخلفين عصر الرشيد وصولا الى المأمون ، تبن لنا حذق المفكرين والمتكلمين المسلمين لعلم الكلام مستعينين فى ذلك بأساليب جديدة استحدثت نتيجة للتأثر بالمنطق الارسطى . ولقد كان ثمامة بن اشرس النميرى من المقربين للخليفة العباسى : المأمون ، ويقال انه كان جدلا حاذقا واحد دهره فى العلم والأدب ، وبلغ تأثر المأمون به اعتناق مذهب الاعتزال وتأييده بقوة . قال ثمامة يوما للمأمون :

لا تخلو أفعال العباد من ثلاث أوجه (١) أما كلها من الله ، ولا فعل لهم ، ولم يستحقوا ثوابا ولا عقابا . (٢) أو تكون منهم ومن الله ، وجب المدح والذم لهم جميعا . (٣) أو منهم فقط ، كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم . فقال له المأمون : صدقت . وعندنا فيما يتعلق بأفعال الانسان وقدرته عليها وما يتصل بها من موضوع التكليف أعنى : الحرية والمسئولية ، ان الانسان قد منحه الله تعالى القدرة والحرية فى فعل أفعاله المباشرة وغير المباشرة [المولدة] بارادته وجوارحه ومتجها الى الفعل بقصده ونيته مع التمكين ، وان الانسان طبقا لذلك يعد مسئولا عن أفعاله ويحاسب عليها إن ثوابا أو عقابا حسب ما قدمت يداه . ولكن « يد » القدرة الالهية « الارادة والمشيئة » تبقى خارج نطاق الحدود الانسانية مسيطرة متحكمة ويتمثل ذلك فى أمرين الهيين : اللطف والقضاء ، فقد يلطف الله للانسان فى أفعاله وقد يوقف مشيئة الانسان بارادته الغالبة ويقضى أمرا كان محتوما .

(١) كان من الوزراء المقربين للرشيد الى ان حدثت نكبة البرامكة المشهورة ، فشرد الرشيد البرامكة واعمل فيهم القتال [المؤلف] .

(٢) المنيه ص ٦١ .

ولا نجد فى هذا المقام معبرا ومترجما لوجهة نظرنا تلك ، أبلغ من كلام على بن ابى طالب رضى الله عنه حينما سأله سائل بينما على منصرف من [صفين] :

أخبرنا عن مسيرنا الى الشام ، أكان بقضاء وقدر ؟ !

فقال رضى الله تعالى عنه : والذى خلق الحبة وبرأ النسمة ، ما هبطنا واديا ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر . فقال الشيخ : عند الله احتسب عنائى ، مالى من الأجر شىء . فقال على : بل أيها الشيخ عظم الله لكم الأجر فى مسيركم وانتم سائرون ، وفى منقلبكم وانتم منقلبون ، ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكروهين ، ولا اليها مضطرين . فقال الشيخ : وكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا ، وعنهما كان مسيرنا ؟ فقال على : لعلك تظن قضاء واجبا ، وقدرا حتما ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتى من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ، ولا كان المحسن بثواب الاحسان أولى من المسىء ، ولا المسىء بعقوبة الذنب أولى من المحسن ، وتلك مقالة اخوان الشياطين ، وعبدة الأوثان ، وخصماء الرحمن وشهود الزور ، أهل العماء عن الصواب فى الأمور ...... ويستطرد على واضعا اساسا ثابتا يعالج تماما موضوع الحرية والمسئولية الانسانية :

إن الله تعالى أمر تخيرا ، ونهى تحذيرا ولم يكلف مجبرا ، ولا بعث الأنبياء عبثا : « ذلك ظن الذين كفروا وويل للذين كفروا من النار » . فقال الشيخ : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ؟ فقال : أمر الله بذلك وارادته ، ثم تلا على :

« وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين احسانا »[1] ، فنهض الشيخ مسرورا بما سمع وأنشأ يقول :

أنت الامـــام الــذى نرجـــوا بطاعتـــه
يوم الــنشور من الـــرحمن رضوانـــا
أوضحت من ديننـــا ماكان ملتـــبسا
جزاك ربك بالاحسان احسانـــــــــا

---

(١) الاسراء ١٧ .

لقد ارتاد المسلمون آفاقا جديدة فى طريق المباحث العلمية ، بعدت نهائيا عن كل تأثير يونانى ، واتصلت بصميم عقيدة التوحيد وقدموا الحلول مجتهدين ومهتدين بهدى كتاب الله وسنة نبيه .

وتمكن المسلمون فى مقدرة بالغة من التعرف على الامراض الكامنة فى مجتمعهم والتى يسببها انقياد العامة وخضوعهم للايحاء مع جهلهم . وكان « المأمون » قد هم بلعن « معاوية » على المنابر ، وان يقرأ كتابا بذلك على الناس ، فنهاه عن ذلك : يحيى بن اكثم[1] وقال له : يا أمير المؤمنين ...... إن العامة لا تحتمل ذلك سيما أهل خراسان ، فلا تأمن أن تكون لهم نفرة فلا تدرى ما عاقبتها . والرأى ان تدع الناس على ما هم عليه من أمر معاوية ، ولا تظهر أنك تميل لفرقة من الفرق ، فركن المأمون إلى قوله . فلما دخل عليه ثمامة النميرى قال له المأمون : يا ثمامة قد علمت ما كنا فيه ودبرناه فى أمر معاوية ، وقد عارضنا تدبير هو أصلح فى تدبير المملكة ، وأبقى ذكرا فى العامة ، ثم أخبره أن يحيى بن اكثم خوفه العامة . فقال ثمامة : يا أمير المؤمنين والعامة فى هذا الموضع الذى وضعها به يحيى بن اكثم ، والله لو وجهت إنسانا على عاتقه سواد ومعه « عصا » ، لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها .والله يا أمير المؤمنين مارضى الله أن سواها بالأنعام حتى جعلها أضل منها . وقال : « إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا » . والله يا أمير المؤمنين لقد مررت منذ أيام بشارع وأنا أريد « الدار » ، فاذا انسان قد بسط كساه والقى عليه أدوية وهو قائم ينادى : هذا دواء لبياض العين والغشاوة والظلمة ، وان إحدى عينيه لمطموسة ، والأخرى موشوكة ، والناس قد اجتمعوا . فدخلت فى غمار العامة ثم قلت للرجل : يا هذا ! ...... إن عينيك أحوج من هذه الأعين الى العلاج ، وانت تصف هذا الدواء وتخبر أنه شفاء لوجع العين ، فلم لا تستعمله ؟ فقال الرجل : أنا فى هذا الموضع منذ عشرين سنة فما مر بى شيخ أجهل منك . قلت : وكيف ذلك ؟ قال : يا جاهل : أتدرى اين اشتكت عينى . قلت : لا ، فقال : اشتكت بمصر عين واشتكت بمصر عين ، وكيف ينفعها دواء بغداد ؟ ! قال ثمامة : فأقبلت عليه الجماعة وقالوا : صدق

(١) يحيى بن اكثم : القاضى ، ابو محمد المروزى ثم البغدادى أحد الاعلام . كان فقيها مجتهدا مصنفا . قال طلحة الشاهد : يحيى بن اكثم أحد أعلام الدنيا قائم بكل معضلة ، غلب على المأمون حتى أخذ بمجامع قلبه وقلده القضاء ، وتدبير مملكته . وكانت الوزراء لا تعمل شيء إلا بعد مطالعته . ولى قضاء البصرة وهو ابن ثمانى عشرة سنة . توفى سنة اثنتين وأربعين ومائتين ، وله نضع وسبعون سنة .
[شذرات الذهب جـ ٢ ، ص ١٠١] .

الرجل انت جاهل ، فقلت : لا والله ما علمت أن عينيه اشتكت بمصر ، فما تخلصت منهم إلا بهذه الحجة ! فضحك المأمون وقال : ما لقيت العامة منكم ؟ ![1]

بداية الحركة وعوامل الازدهار :

كانت حركة النقل والترجمة قد بدأت بدايتها الشكلية ايام بنى أمية ، حيث أمر خالد بن يزيد بن معاوية (متوفى ٨٥ هـ) فى عهد والده يزيد ، بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ، وذكر ابن النديم ان هذا عد أول نقل فى الاسلام .

[١٣٢ ـــ ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ ـــ ١٢٥٨ م] . وخلفت الدولة العباسية ، دولة بنى أمية . وفى غضون القرن الاول لدولة العباسيين [اى الى حوالى عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م] كانت عظمة الدولة الاسلامية فى ازدياد ، أو هى على الأقل حافظت على ما كان لها .

وفى عام : [١٤٥ هـ = ٧٦٢ م] اسس ابو جعفر المنصور ثانى خلفاء البيت العباسى مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الدولة الاسلامية بدلا من دمشق ، فسرعان ما فاقت دمشق فى بهجة الدنيا وجمالها ، وطغى نورها الفكرى على نور البصرة والكوفة ، ولم يكن يباريها إلا : القسطنطينية وكانت قصور المنصور [١٣٦ــ١٥٨ هـ = ٧٧٥ــ٨٥٤ م] والرشيد [١٧٠ــ١٩٣ هـ = ٧٨٩ــ٨٠٩ م] والمأمون [١٩٨ــ٢١٨ هـ = ٨١٣ــ٨٣٣ م] وغيرهم فى بغداد ملتقى العلماء والشعراء ولاسيما للدولة . وكان لكثير من خلفاء بنى العباس ولع بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها ملكهم .

ومنذ عصر الرشيد على الأقل ، وجدت فى بغداد دار للكتب ومعهد للعلماء ، بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفى عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ، شرع فى نقل كتب العلم اليونانية ، عن طريق السريانية فى الغالب ، الى لغة العرب ، ولقد الفت مختصرات لكتب اليونان وشروح لها . حتى اذا بلغ النشاط العلمى أعلى ذرى صعوده ، كانت عظمة الدولة الاسلامية فى دور الهبوط ! فالعصبيات والسخائم القبلية ـــ التى لم تهدأ فى عهد بنى أمية ـــ تراجعت فى الظاهر فقط أيام بنى العباس ، أمام الوحدة السياسية الوثيقة العرى ،

(١) المنية : ص ٧٣ .

وبقيت أيضا منازعات أخرى متزايدة فى حدتها ، كالجدل فى مسائل الكلام ، والجدل الميتافيزيقى الفلسفى ، على نحو ما حدث فى اثناء تدهور الامبراطورية الرومانية الشرقية ، على أن خدمة الدولة فى ظل الحكم الاستبدادى فى الشرق ، ماكانت لتحتاج إلا لقليل من ذوى العقول الممتازة ، ففنيت كثير من القوى الفتية ، وتلاشت فى الانهماك فى الترف ، ووقعت أخرى فى السفسطة والتلاعب بالالفاظ وفى دعوى العلم . هذا الى أن الخلفاء لجأوا فى حماية امبراطوريتهم ، الى الاستعانة بقوة أمم فتية أبعد عن ترف التحضر وانحلاله . فاستعانوا أول الأمر بالخراسانيين من أهل إيران ، ثم استعانوا بالترك من بعدهم .

وفيما يتعلق بحركة النقل من التراث اليونانى للعربى ، يتبين استفادة العرب من السريان إذ أن ماقاموا به من ترجمة ، آلت فائدته الى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان الى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكاد أن يكونوا جميعا من السريان ، ونقلوا ما نقلوه : إما عن التراجم السريانية ، أو عن تراجم أصلحوها هم ، أو قاموا بها من جديد . وهذا الجانب المتعلق بكيفية انتقال التراث اليونانى للمسلمين ، أعنى : بداية الحركة الرسمية للنقل والترجمة من المراكز الخارجية ، قد جعل الباحثين يقررون — الى مدة ليست ببعيدة — بان الاسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت تلك الحركة الرسمية فى عهد المنصور العباسى ، وبلغت ذروتها أيام المأمون ، وان اتصال الفلسفة اليونانية بالاسلام ، انما تم حين استحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج [من بيزنطة مثلا] وبخاصة أن العرب تخلصوا من مكتبة الاسكندرية ، حين أمر الخليفة : عمر بن الخطاب قائده : عمرو بن العاص بحرق المكتبة ولكن الابحاث الحديثة اثبتت بصورة قاطعة : ان مراكز البحث الفلسفى كانت منتشرة فى العالم القديم الذى فتحه المسلمون ، وان هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمى . كما اثبت البحث العلمى — ايضا — كذب قصة حرق مكتبة الاسكندرية ، وتهافت تلك القصة التى استند عليها بعض مؤرخى العرب بغير تحفظ وبدون تمحيص علمى أو تثبت تاريخى .

وقد قدم لنا الدكتور ماكس مايرهوف بحثا عن كيفية انتقال العلم اليونانى للعالم العربى عنوانه : من الاسكندرية الى بغداد

Dr. Maxmeyerhof :
Von Alexandrien
Nach Baghded .

وقد ظهر فى Sbpaw [أخبار جلسات الاكاديمية البروسية للعلوم ـــ القسم الفلسفى التاريخى ـــ عام ١٩٣٠ = من ص ٣٩٠ فما بعدها] .

ولقد اثبت مايرهوف فى مطلعه ان مدرسة الأسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، وكانت هى المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة التى بقيت فى البلاد التى غزاها العرب فى دفعتهم الاولى ، ثم يضع المشكلة التى تقابل الباحثين فى هذا المجال دائما حيث يذكر : « إن الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم ، أو بعبارة أصح لم يسوقوه فى وضوح وجلاء » .

ويرى مايرهوف : أنّ بحثا بومشترك و أوليرى عن انتقال الفلسفة ، أو براون عن انتقال الطب ، لم تكن كافية لتبين لنا مراحل الاتصالات الاولى بين الاسلام ، والفلسفة اليونانية ، وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية فى الاسكندرية وفى انطاكية وحران ، لم يمسها المسلمون بسوء ، وجدت مدارس فلسفية وعلمية فى : الرها ونصيبين ، والمدائن ، وجند يسابور .

وبالاضافة لما سبق فهناك احتمالات أخرى عن الطريق غير المباشر فى دخول الفلسفة اليونانية والتحامها فى معركة مريرة قاسية مع مفكرى الاسلام .

١ ـــ أول هذه الاحتمالات : المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة المنبثة كنائسهم فى العالم الاسلامى ، وقد حدث تبادل الآراء والاسلحة .

٢ ـــ الاحتمال الثانى : ان يكون من ا لمسلمين من تردد على [الاسكول] وهى المدارس الملحقة بالكنائس والاديرة وعرف اجزاء من الفلسفة .

٣ ـــ معرفة المسلمين الاوائل بالفلسفة اليونانية ، انما تمت عن طريق الثنوية والغنوسية ، والحشوية ، وفرق المجوس والمجبرة .

وقد كانت الغنوسية تحمل فى أعماق فلسفتها كثيرا من عناصر الفلسفة اليونانية .

ومما لا شك فيه ان من بين العوامل الاساسية المساعدة على طريق اتصال العرب بالمعارف اليونانية ، مطالعة ما ترجم الى العربية من مصنفات اليونان . ومنها : الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لأحد المذاهب . ومنها : الحكم والمنتخبات المقتبسة من المطولات لاسيما على يد السريانيين .

ومنها : مطالعة كتب الفنون : كالطب ، والكيمياء ، والصناعة ، لالتباس هذه العلوم بالفلسفة سيما منذ القرن الاول الميلادى .

والسؤال الآن بعد أن عرفنا كيفية الاتصال ، عن أسباب اتجاه المسلمون لنقل التراث اليونانى ، بعد ما كانوا فى صدر الاسلام يوقفون معارفهم على ما يتصل بأصول العقيدة من تمعن فى كتاب الله وتعرف على سنة رسوله . واستمر هذا حالهم حتى آخر عصر التابعين . وفى العصر الأموى انحصر جهد العلماء المسلمين فيما وقع بين الأمة من خلاف خاصة مادار بين على ومعاوية وامتدت آثاره لتشمل أحداث دولة بنى أمية باكملها صراعا بين شيعة على وشيعة معاوية ومحاولة الانتقام بعد التمكن ممن آزر عليا ، ثم انقلاب الحال أيام الوليد على أهل الحجاج بسبب ما أشاعه من رعب وجبروت بين الناس وما نجم عن ذلك من اضطهاد لأهل البيت .

ويتميز العصر العباسى بسعى خلفاء بنى العباس بدء امن ابى جعفر المنصور ووصولا الى المأمون ، الى نقل التراث اليونانى حتى تنمو معارف المسلمين بما خفى عنهم من علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة متصلة بالعقيدة الاسلامية . فلقد كان التساؤل عن طبيعة الكون والانسان ، وصفه الخالق سبحانه وتعالى ومازال محور بحث المفكرين . ولا غرابة فى ذلك فلقد خلق الله تعالى الانسان مبدعا العقل أعز ما يملك ، به يتساءل ويتأمل ويجيب ......

ولما أفضت الخلافة على نحو ما ذكرنا الى عبد الله المأمون بن الرشيد ، أتم ما بدأ به جده : المنصور ، فأقبل على طلب العلم من مناهله ، وداخل ملوك الروم وسألهم وصله مالديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا اليه منها بما حضرهم من كتب : افلاطون[1] ، وارسطو ، وبقراط[2] ، وجالينوس[3] ، واقليدس ، وبطليموس وغيرهم .

---

(١) افلاطون : حوالى [٤٢٧ ــ ٣٤٧ ق.م] الفيلسوف المعروف ، ابن اريستون وبركتيونى ، ولد فى اثينا وعاش فيها معظم سنى حياته التى بلغت الثانين ، ومع انه اشتهر بالسياسة فى البدء بفضل اسرته واهتماماته معا ، فقد كرس معظم حياته فى الواقع للدرس والتعليم . [الموسوعة الفلسفية] .

(٢) بقراط : ابو الطب ، ولد بجزيرة كوس سنة ٤٦٠ ق.م . من اشرف بيت من اسرة قريسامييس الملك . تعلم صناعة الطب من ابيه : ايرقليدس ، ورأى ان صناعة الطب كادت تبيد ، فقرر نقلها لمستحقيها حتى لا تبيد . فكان بقراط اول من علم الناس صناعة الطب . توفى عام ٣٦٥ ق.م . [الموسوعة الفلسفية] .

(٣) جالينوس : كان طبيبا وفيلسوفا وكانت له شهرة طيبة فى الفلسفة والطب وله اهمية كبيرة ، اذ أنه نقل الى الاسلاميين خلال كتاباته ، المذاهب اليونانية التى تعارض المذهب المشائى الارسطى [الموسوعة الفلسفية] .

ولنا وقفة هنا لابد من ان ننصف فيها جانب الموضوعية العلمية ، ذلك بان الثقافة الاسلامية لم تكن عالة على الفكر اليونانى ، وكذلك كان للفكر اليونانى فضل التأثير على اتجاه ونمو الثقافة العربية الاسلامية .

ومما لا شك فيه ان للفكر اليونانى والفلسفة فيه بوجه خاص ، فضل السبق والتمهيد والاصالة خاصة فيما يتعلق بافكار الطبيعة ومابعد الطبيعة ، ولكننا لا ينبغى ان نقع فى الخطأ الشائع الذى تردى فيه كثير من المفكرين خاصة : المستشرقون . فلقد أعدموا تقريبا كل أصالة للفكر الاسلامى ، واعتبروا الفلسفة الاسلامية بالذات مجرد ذيل للفلسفة آلهلينية . وهى فكرة ناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الاسلامية ، وعن النظر الى الملامح الاسلامية خصوصا من حيث المادة والاصطلاحات . لكن الحقيقة أن المعانى التى قصدها فلاسفة الاسلام لم تكون دائما هى المعانى اليونانية . ولقد أثار كل من متكلمى الاسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا الى حلول ، بل وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . ولقد فصل العرب فى بحث المسائل تفصيلا يضمن لهم الاستقلال . وقدم لنا : يوليوس أوبرمان J. Oberman بحثين عن مشكلة العلية عند العرب[1] . وقد تحقق من اطلع على ما نشر على ما اشتمله هذا الموضوع من أصالة وجدة .

ولعل فى انتاج العقلية الاسلامية « لعلم الكلام » ما يثبت صدق ما نقرره من ابداع المسلمين ومعالجتهم للأمور المتصلة بعقيدتهم ودفاعهم عنها مستخدمين منطقا اسلاميا خالصا ومعتمدين فى سندهم على الكتاب والسنة . بل ولقد قاوم بعد ذلك المفكرون المسلمون مزج علم الكلام بالعناصر اليونانية مقاومة عنيفة .

وكذلك الأمر كان بالنسبة « لعلم أصول الفقه » فقد اعتبر منهجا أصوليا أو ان شئنا القول كان منطق الفقه ، مقابلا لمنطق الفيلسوف ومنهجه .

ولقد كان علم الأصول علما معتنى به منذ أن وضع بعض قواعده الصحابة ، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، ثم أضاف اليه التابعون بعد ذلك عناصر متعددة . ثم وضعه الشافعى وتلاميذه فى صورة كاملة ، وتناوله بعد هذا المعتزلة والاشاعرة بالتعديل حتى أقاموه علما كاملا فى صورة بارعة .

---

(١) فى المجلة الفيناوية لمعرفة الشرق WZKM ــ المجلد ٢٩ (١٩٥١ م) من ص ٣٢٥ الى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ من ص ٣٧ حتى ص ٩٠ وكذلك فى مقدمة كتابه عن الغزالى بعنوان :
Der Philosophische and Religiose Snbjektismusghazalis فيينا ، ليبتزج ١٩٢١ .

وفى هذا المجال انتجت العقلية الفلسفية الاسلامية تفكيرا منطقيا جديدا ، بل وكشفت عن المنهج التجريبى ، الذى عرفته أوربا بعد ذلك وسارت فى ضوئه الى حضارتها الحديثة .

لقد قاومت العقلية الاسلامية دائما كل تخلف وسعت الى تحصيل المعارف فى كل اطراف الأرض . وذلك أنه بعد أن سقطت دولة بنى أمية فى الشام (١٣٢ هـ ـــ ٧٥٠ م) دون أن تحقق سبقا فى العلوم والمعارف ، فر أحد أمراء البيت الأموى : عبد الرحمن بن معاوية الى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى اصبح أميرا لقرطبة وللأندلس كلها ، وظلت السيادة الأموية لأكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها فى عهد عبد الرحمن الثالث [٣٠٠ـــ٣٥٠ هـ = ٩١٢ـــ٩٦١ م] وهو أول من لقب نفسه بلقب : خليفة .

وكان القرن الرابع فى الأندلس يضاهى القرن الثالث فى المشرق ، وفى كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ، بل نستطيع القول بأن حضارة المغرب هذه كانت اكثر فتوة ، واكثر اتفاقا مع بيئتها مما كانت فى المشرق . وكان فى الأندلس الى جانب المسلمين يهود ونصارى أخذوا فى عهد عبد الرحمن الثالث بنصيب فى الثقافة المطبوعة بالطابع العربى .

اسباب وجذور الحركة :

أولا : دعوة الاسلام الى العلم وتحصيل المعارف ممثلا فيما ورد بالكتاب والسنة .

يقول الله عز وجل :

« إن هو إلا وحى يوحى . علمه شديد القوى »[1] .

وقوله تعالى :

« خلق الانسان . علمه البيان »[2] .

ويقدر الله تعالى فيما سبق تقرير العلم ويهيىء السبيل الى تحقيقه ويكفل وسائل ذلك .

---

(١) النجم ٥ .

(٢) الرحمن ٤ .

ويسعى الانسان فى الارض طالبا العلم يتبادله مع العلماء ، ويصدق ذلك فى قوله تعالى :

« هل أتبعك على ان تعلمنى مما علمت رشدا »[1] .

ويعلم الوحى الرسول ، ويتلقى نبى الرحمة العلم ليبثه للمسلمين كافة :

« كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون »[2] .

والعلم صنو للمعرفة ، وطريق صدق بالحق لمن خاف ربة وغار على دينه ، مصداقا لقوله تعالى :

« إنما يخشى الله من عباده العلماء »[3] وأول دعوة وجهها الخالق سبحانه وتعالى لعبده كانت :

« إقرا باسم ربك الذى خلق . خلق الانسان من علق »[4] . فالقراءة والتحصيل استمرار للعلم واثراء للمعرفة الانسانية .

واذا ارتقى المسلم درجات المعرفة ، شق طريقه للايمان مصدقا بعد أن يلم ويحصل ويتأمل ويتدبر وفى هذا يقول تعالى :

« والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا »[5] .ولتحصيل المعارف جزاء عند الله ، حيث لا يستوى من يعلم مع من لا يعلم يقول تعالى :

« يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات »[6] .

واذا انتقلنا فى ربوع السنة المشرفة وجدنا العديد الذى يحقق مشروعية العلم ووجوبه والحرص عليه والدعوة اليه ، والسعى فى سبيله . فلقد رحل جابر بن عبد الله مسير شهر الى : عبد الله بن أنيس فى حديث واحد[7] .

(١) الكهف : ٦٦ .
(٢) البقرة : ١٥١ .
(٣) فاطر : ٢٨ .
(٤) العلق : ٢ .
(٥) آل عمران : ٧ .
(٦) المجادلة : ١١ .
(٧) صحيح النجارى : طبعة استانبول ص : ٢٨ ، ٣٠/٣ .

ولا ينقطع العلم إلا بانقطاع الحياة ، فعن أنس أنه قال : قال رسول الله ﷺ : « من أشراط الساعة ان يرفع العلم ، ويثبت الجهل ، ويشرب الخمر ، ويظهر الزنا[1] .

وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ قال :

« بينا أنا نائم أتيت بقدح لبن ، فشربت حتى أنى لأرى الذى يخرج فى أظفارى ، ثم أعطيت فضلى عمر بن الخطاب . قالوا : فما أوله يا رسول الله ؟ قال : العلم[2] .

وقال مالك بن الحويرث : قال لنا النبى ﷺ :

« إرجعوا إلى أهليكم فعلموهم »[3] .

والعلم يؤدى بالنظر الى الرشاد ، والجهل لفساده طريق الضلال . فعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالما إتخذ الناس رؤوسا جهالا ، فسئلوا ، فأفتوا بغير علم ، فضلوا ، وأضلوا[4] .

ثانيا : حاجة المفكرين المسلمين الى الاطلاع على التراث اليونانى وغيره بعد أن وصلت اليهم الحجج العقلية المدعمة التى تبطل الكثير من أصول الدعوة مستندة على المنطق والجدل والبرهان . لذا كان لزاما ان يجيد المسلمون هذا الفن الفكرى حتى يتمكنوا من الزود عن عقيدتهم وقد كان هذا السبب المباشر فى نشأة الفرق الاسلامية ، لتقف فى مجابهة حصون الفكر المضاد لعقيدة التوحيد ، واستخدم كبار رجال الفكر الاسلامى « علم الكلام » مقابلا للمنطق الارسطى وسلاحا مؤثرا فى مواجهة خصوم الدين الاسلامى من المنافقين والمجادلين والمرتدين والكفرة .

ولقد كان لنشأة الفرق الاسلامية أثر بالغ فى رواج الحركة العقلية لدى المسلمين ، وواكب ذلك حركة النقل والترجمة . ذلك أن التراث اليونانى حين

(١) المصدر السابق : ص ٢٨ ، ٣٠/٣ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ٢٩ ، ٣٣/٣ .

(٣) نفس المصدر : ص ٣٠ ، ٣٥/٣ .

(٤) نفس المصدر : ص ٣٤ ، ٣٦/٣ .

دخل للعالم الاسلامى أدى بالمسلمين الى انقسام الرأى ، فاختلف أصحاب الفرق الاسلامية خلافا لم يكن بحال من الأحوال منصبا على أصول العقيدة ، وانما انحصر فى مسائل الفروع وكل مجتهد فى الفروع مصيب . وأما أصحاب الفرق غير الاسلامية فقد كان ما وقع بينهم وأصحاب التوحيد تباعدا كاملا وخلافا فى الأصول ، وهذا أمر طبيعى إذ تشبث أنصار الباطل بدعوى الماديين والدهريين .

وكان أبرز مادار إبان تلك الفترة من صراع ، ماكان بين الفقهاء والمتكلمين ، وصارت كل طائفة منهم تحاول استمالة الخلفاء الى صنعها ، فكان أن نجح كل من الفريقين فى فترات متباينة ، وذاقا معا فى تناوب حلاوة النصر وعذاب الخذلان على أيدى الخلفاء .

ثالثا : تشجيع الخلفاء المسلمين للحركة خاصا الخليفة العباسى المأمون ، الذى شغل نفسه بالفكر والفلسفة حتى راوده هذا الأمر فى منامه ، فيحكى صاحب الفهرست[1] : أن أحد الأسباب فى كثرة كتب الفلسفة وغيرها فى البلاد الاسلامية ، ما رآه المأمون فى منامه ، كأن رجلا أبيض اللون مشربا حمرة ، واسع الجبهة ، مقرون الحاجب ، أجلح الرأس ، أشهل العينين ، حسن الشمائل . جالس على سريره . قال المأمون : وكأنى بين يديه قد ملئت له هيبة ، فقلت : من أنت ؟ قال : أنا ارسطاطاليس ، فسررت به وقلت : أيها الحكيم اسألك . قال : سل ، قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن فى العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع ، قلت : ثم ماذا قال : ما حسن عند الجمهور ، قلت ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم !

ويقول صاحب الفهرست : إن هذا المنام كان من أوكد الأسباب فى إخراج الكتب ، فإن المأمون ، كتب الى ملك الروم يسأله الإذن فى إنقاذ ما هو مختار من كتب الحكمة القديمة ...... الى آخر ما حكاه ابن النديم .

وفى رواية أخرى لابن أبى أصيبعة ، أن المأمون رأى فى منامه كأن شيخا بهى الشكل جالس على منبر وهو يخطب ويقول : أنا راسطوطاليس ، فانتبه من منامه ، وسأل عن : ارسطاطاليس . فقيل له : رجل حكيم من اليونانيين . فأحضر حنين بن اسحق ، إذ لم يجد من يضاهيه فى نقله ، وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين الى اللغة العربية ، وبذل له من الأموال والعطايا شيئا كثيرا .

(١) ابن النديم ، الفهرست ص : ٣٣٩ .

رابعا : أدى احتكاك العرب بغيرهم من الشعوب خلال غزواتهم الى التطلع لمعرفة علومهم خاصة ما يتعلق منها بالناحية العلمية التى تؤثر على حياتهم اليومية : كالحساب والطب والهندسة ، والعلوم الحربية ، والعلوم السرية كالكيمياء والتنجيم .

خامسا : حث القرآن على التأمل ودعوته لإعمال الفكر ، ويحفل الكتاب بالعديد من النصوص الصريحة فى هذا المجال .

يقول تعالى :

« أفلا يتدبرون القرآن »[1] ، فهذه دعوة صريحة خالصة حتى يتأمل الانسان المسلم القرآن ، ويتعقله ويحاول سبر أغواره مفتشا باحثا عما وراء كلماته الخالدة من حكمة بالغة ، تتعلق بالكون والحياة والانسان ......

(١) النساء : ٨٢ ، وفى سورة محمد آية ٢٤ أيضا :
« أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » .

المبحث الثانى

النقلة والمترجمون

كان للسريان دور عظيم بلا شك فى نقل وترجمة علوم اليونان وغيرهم الى اللسان العربى .

ولقد كرس بعض علماء السريان حياتهم لتحقيق هذا الغرض . ولا يخفى علينا صعوبة عملية الترجمة ، لوجوب تحقق المعانى المقصودة بصورة تامة وصادقة ، لأن اى تحريف أو خروج عن النص المترجم ، قد يؤدى لمعانى مختلفة تماما ومغايرة للأصلية .

ولقد كان المترجم السريانى يتقن لغات ثلاث حتى يمكنه تحقيق الغرض على النحو الأوفى : كان يتقن اللغة السريانية ، واليونانية ، والعربية . وكانت العربية اللغة الرسمية لدولة بنى العباس ، وكما هو معروف فاليونانية كانت لغة ثقافة العصر ، وأما السريانية فقد كانت اللغة الأصلية للنقلة والمترجمين .

وازاء الشعور بالظلم من السريان تجاه الروم ، فقد سعوا الى العرب وارتاحوا للتعامل معهم ، وبذلك امتد أثر المدارس والمعاهد السريانية الى العرب . وشجع هؤلاء السريان حب الخلفاء العباسيين على وجه خاص للفلسفة ، علاوة على حاجة العرب الى علوم الطب والهندسة والهيئة ، باتساع رقعة الدولة الاسلامية .

وسبق نقل العلوم العملية ، العلوم الفلسفية النظرية ، استتباعا لما سبق وأوضحنا ، لأهمية علم الفلك مثلا لتعيين مواقيت الصوم والصلاة والحج . وعلم الطب لحاجة صلاح أبدانهم ودفع المرض والأوبئة . حتى إذا ما استوفوا قدرا كبيرا من التراث العلمى العملى ، اتجهوا صوب الفلسفة رغبة فيها من ناحية لما تحتويه من دعوة للتأمل وسبر أغوار ما وراء الكون ، ومن ناحية أخرى رغبة فى الدفاع عن العقيدة الاسلامية الخالصة بالتعرف على أسلحة الخصوم ، وقد كان سبق المسلمين فى هذا المضمار بعض الملحدين والزنادقة ، رغبة فى هدم حصون العقيدة الاسلامية برمى القرآن العظيم بالتناقض والتكرار وغيره ، ولقد اعتمدوا فى هذا على فلسفة اليونان والمنطق الارسطى المعروف .

وأما اللغة السائدة لاصحاب حركة النقل والترجمة فقد كانت اللغة السريانية .

يقول ابن النديم : قال تيادروس المفسر فى تفسيره للسفر الأول من التوراة :

« إن الله تبارك وتعالى خاطب آدم باللسان النبطى وهو أفصح من اللسان السريانى ، وبه كان يتكلم أهل بابل . فلما بلبل الله الالسنة ، تفرقت الأمم فى الأصقاع والمواضع ، وبقى لسان أهل بابل على حاله »[1] .

ومهما يكن من أمر تلك اللغة السريانية، فقد انتشرت فى هذا العصر ، لتصبح لغة العلوم . وكان اكثر المترجمين من السريان النساطرة على وجه الخصوص ، حيث كانوا أقدر على الترجمة من اليونانية ، واكثر اطلاعا على التراث اليونانى .

وبذل الخليفة العباسى : المأمون[2] جهدا عظيما فى استخدام الترجمة لنقل الكتب الفلسفية والعلمية من التراث اليونانى ، وانفق بسخاء لتحقيق تلك الغاية حتى انه كان يعطى وزن ما يترجم ذهبا ، فانهال عليه المترجمون من كل حدب وصوب : من الشام وفارس ، منهم : النساطرة واليعاقبة ، والصائبة والمجوس ، والروم والبراهمة ، يساهمون جميعا فى حركة الترجمة من اليونانية والفارسية والسريانية السنسيكريتية ، والنبطية ، واللاتينية ، وغيرها . وامتاز المترجمون غالبا بضبط المعنى اليونانى بعبارة صحيحة . أو هى أقرب ما تكون للأصل .

وأورد المؤرخون العرب هذه الترجمات ، كابن أبى أصيبعة فى كتابه : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، والقفطى فى : تاريخ الحكماء واخبار العلماء ، وابن النديم فى كتابه القيم : الفهرست .

وفى الفترة ما بين ٧٥٠ ــ ١٢٥٨ م ، أحسن العرب بعد الفتح الاسلامى معاملة النصارى ، فاطمأنت نفوسهم وبذلوا كل ما فى طاقتهم لاحياء وازكاء تلك الحركة العظيمة ، ونال السريان حظوة كبيرة خاصة لدى الخلفاء العباسيين ، وازدهرت المدارس السريانية فى الرها ونصيبين .

وكانت الترجمة السريانية حرفية فى بدايتها ، ثم بعد استيعاب السريان للمنهج تحرر النص من حرفية الالتزام مع التمكين وذلك دون خروج عن الأصل . ونقل السريان الفلسفة اليونانية الى السريانية أولا ، ثم الى العربية ومكنهم من ذلك اجادتهم لعدة لغات .

(١) الفهرست ، لابن النديم ، ص ٢٤ ــ طبعة القاهرة .

(٢) المأمون : الخليفة : عبد الله المأمون بن الرشيد ، بويع بالخلافة عام ١٩٨ هجرية ومات فى طرسوس عام ٢١٨ هـ .

وشجع السريان على الاقبال على حركة النقل والترجمة عدة أمور منها استيعابهم للفلسفة والمنطق اليونانى ، والمناقشة الشديدة التى نشأت بين فرقهم المذهبية ، فركن كل فريق منهم للفلسفة باعتبارها تحتوى وسيلة الدفاع الكبرى : النزعة الفكرية المتسامية والى جانبها : المنطق صاحب الحجج والبراهين العقلية مستندا على برهان الخلف الارسطى[1] الشهير . ويضاف الى تلك العوامل حاجة هؤلاء الى التقرب من الخلفاء العباسيين لنيل حظوتهم والحصول على عطاياهم السنوية . وهذا العامل الأخير بعينه هو الذى دفع دفعا بالفرق الاسلامية ، وأما ما عجل بنشأتها فكان حاجة عقائدية مصحوبة بحالة عنادية بين أصحاب هذه الفرق .

---

(١) برهان الخلف الارسطى : كان يتمثل فى ابطال ودحض حجة الخصم باثبات صحة نقيض قضية الخصم بالبرهنة العقلية المنطقية .

المبحث الثالث

نشأة الفرق الاسلامية

لنشأة الفرق الاسلامية ، صلة وثيقة تماما بحركة النقل والترجمة التى نتناولها بين أيدينا بالبحث والتحليل ، فرغم أن الخلافات التى بدأت بين المسلمين كانت بادىء ذى بدىء فى مسائل شكلية ثم اتجهت الى سياسية بحته ، إلا أن نهايتها اتجهت الى أمور العقيدة ، فحاول المشككون الدس والافتراء ، وتصدى المعتقدون للدفاع وتحرير العقيدة من هذا الاثم . واتجه المخلصون بصفاء العقل المؤمن الى تحليل أدلة الخصوم ، ثم انتقلوا الى ابطالها . ورغم أن هؤلاء قد اعتمدوا أساسا على ماجاء بالكتاب والسنة كحصن حصين ، إلا أنهم وجدوا أنه لا مناص من الاستعانة بالفلسفة والمنطق ، لمعرفة اسلحة الخصم ، حيث تيقنوا من أن تكذيب المضللين يقتضى حتما الوقوف على الآلة التى يستخدمونها فى مغالطاتهم ، ولا يلقى هذا بشبهة التحريم نحو مسائل الفلسفة والمنطق ، وإنما تشير الأصابع الى المنافقين باعتبارهم قد احتلوا مكانة السفسطائية فى العصر الاسلامى ، فأخرجوا النصوص عن مدلولاتها ، واستخدموا الحكمة الانسانية فى تقويض حصون العقيدة الاسلامية ، وكان هذا الأمر عاملا مساعدا قويا ومزكيا الروح الدفاعية فى نفوس المنكرين المسلمين ، وكان علم الكلام علما عقائديا خالصا عجلت بظهوره تلك الافتراءات على الاسلام ، فكان منطق الفقيه المسلم ، مقابلا للمنطق الالحادى المحور ، دفاعا عن عقيدة التوحيد بالادلة العقلية .

ولنتتبع الآن تاريخ نشأة الفرق الاسلامية لنتعرف على مراحلها ، حيث يتبين لنا أنها انتهت الى بحث مسائل العقيدة والدفاع عنها ، وينبغى لنا ان ننوه الى ان معظم خلافات هذه الفرق قد بدى فيما يتعلق بالفروع ، ولم يتجه الى أصول العقيدة إلا فى حالات نادرة .

وعند وفاة رسول الله : محمد ﷺ ، كان المسلمون على منهاج واحد فى أصول الدين ، عدا من أظهر وفاقا ، وأضمر نفاقا .

واول خلاف وقع بين المسلمين ، يوم اختلفوا فى موت النبى ﷺ ، فزعم قوم منهم أنه لم يمت ، وانما رفعه الله كما رفع عيسى بن مريم . ولكن هذا الأمر ما لبث

ان تلاشى بعد ان تلى عليهم الصديق : أبو بكر قول الله تعالى موجها الخطاب لنبيه محمد :

« إنَّكَ ميِّتٌ وانهم مَيِّتونَ »[1] .

وكان من بين ماقال الصديق : من كان يعبد محمدا ، فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله ، فان الله حى لا يموت .

وجاء خلاف المسلمين بعد ذلك فى موضع دفن النبى عليه الصلاة والسلام ، فأراد أهل مكة رده الى مكة ، لأن مكة مولده ، ومبعثه ، وقبلته ، وموضع نسله وبها قبر جده : اسماعيل عليه السلام .

وأراد أهل المدينة دفنه بها ، لأنها دار هجرته ، ودار أنصاره . وقال آخرون : ننقله الى ارض القدس ، وندفنه ببيت المقدس عند قبر جده : ابراهيم الخليل عليه السلام . وزال أيضا هذا الخلاف حين روى لهم الصديق عن رسول الله ﷺ :

« ان الانبياء يدفنون حيث يقبضون » ، ودفن الرسول ﷺ ترتيبا على هذا الحديث فى حجرته بالمدينة .

وجاء الخلاف التالى سياسيا متعلقا بالمشكلة التى كانت سببا فى بداية الانهيار الحقيقى للدولة الاسلامية وأعنى : الإمامة ، فقد عقد الانصار فى ذلك الوقت البيعة : لسعد بن عبادة الخزرجى[2] .

وقالت قريش : إن الامامة لا تكون إلا فى قريش ، وأذعنت الانصار حينئذ لما روى لهم قول النبى ﷺ : « الأئمة من قريش » ولكن الخلاف استمر ، لأن الخوارج أجازوا الامامة خارج قريش ، وظل هذا الخلاف السياسى بسبب مشكلة الامامة حتى وصل الى « موقعة الجمل » المعروفة ممزقا قلوب وصفوف المسلمين ومزهقا أرواحهم ، وقامت دولة بنى أمية على اشلائه ولهذا ولدت ممزقة حتى كان ما كان فى العصر العباسى من أمر تخريب بغداد وضعف وانحلال الدولة الاسلامية المتسعة ، وما كان ذلك إلا بسبب مشكلة الامامة .

(١) الزمر : ٣٠ .

(٢) هو : أبو ثابت ، وأبو قيس ، وأبو الحباب : سعد بن عبادة بن دليم الأنصارى ، الخزرجى : كان سيد الخزرج غير مدافع ، شهد العقبتين ، وكان أحد النقباء ، شهد بدرا كانت معه راية الأنصار . وكان مشهورا بالكرم هو وأبوه وجده . توفى بحوران من أرض الشام عام ١٥ ويقال عام ١٦ [البدء والتاريخ ج ٥ ، ص ١١٥ ، للمقدسى] .

واختلف المسلمون بعد خلاف الامامة الأول ، بشأن فَدَك[1] ، وفى توريث التركات عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ثم نفذ فى ذلك قضاء أبى بكر بروايته عن النبى عليه الصلاة والسلام : « إن الأنبياء لا يورثون » .

وأعقب ذلك جمع كلمة المسلمين على أمور بعد تفرقهم منها : وجوب قتال ما نعى الزكاة حين حسم الصديق[2] الأمر بقوله :

« لو منعونى عقالا[3] مما أعطوا رسول الله ﷺ ، لقاتلتهم عليه » ومضى بنفسه لقتالهم ، ووافقه الصحابة بأسرهم . قتال طليحة[4] ، حين تنبأ ، وارتد حتى انهزم الى الشام ، ثم رجع فى أيام عمر الى الاسلام ، وشهد مع سعد بن أبى وقاص[5] حرب « القادسية » ، ثم شهد « نهاوند » ، واستشهد فيها .

---

(١) فَدَك : بفتح الفاء والدال ، وهى قرية بخيبر ، وقيل بناحية الحجاز ، فيها عين ونخل . أفاءها الله على ابيه محمد ﷺ ، فكانت فى يده حياته ، فلما انتقل الى بارئه ، قال على : ان النبى كان قد جعلها : حياته لفاطمة رضى الله عنها ، ولكن العباس بن عبد المطلب أبى ذلك ، وقضى الصديق بانها لا تورث ، فلما مات ابو بكر سلمها عمر للعباس وعلى يليانها ولا يملكانها . وفى عصر بنى أمية أقطعها مروان ، فصار للخليفة العادل عمر بن عبد العزيز نصيب منها ، ولما تولى الخلافة جمع رؤوس الناس يوما فخطبهم ، فقال : إن فدك كانت بيد رسول الله ﷺ عليه وسلم ، يضعها حيث أراه الله ، ثم وليها ابو بكر وعمر كذلك ، ثم إن مروان أقطعها ، فصار لى نصيب منها ، ووهبنى الوليد وسليمان نصيبهما ، ولم يكن من مالى شيء أرده أغلى منها ، وقد رددتها فى بيت المال على ما كانت عليه زمان رسول الله ﷺ .

[انظر البداية والنهاية فى التاريخ لابن كثير جـ ٩ ، ص ١٩٩ ، الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ، ص ١٧ ، الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٥ ، معجم البلدان لياقوت الحموى جـ ٦ ، ص ٣٤٢].

(٢) ابو بكر الصديق : الخليفة : عبد الله بن عثمان ومناقبه ، وسوالفه فى الاسلام لا تحصر ، وكان رئيسا فى الجاهلية واليه الديات ، ومعرفة الانساب ، واسلم على يديه جماعة ، والاجماع منعقد على صحة خلافته ، توفى فى السنة الثالثة عشر عن ثلاثة وستين سنة .

[شذرات الذهب فى اخبار من ذهب جـ ١] .

(٣) العقال : الحبل الذى يعقل به البعير الذى كان يؤخذ فى الصدقة ، وقيل ما يساوى عقالا من الصدقة ، وفى رواية عناقا ، والعناق الأنثى فى أولاد المعز .

(٤) هو : طليحة بن خويلد الأسدى ، كان صحابيا وارتد . وفى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، رجع الى الاسلام ، فقبل عمر رجعته ، وحسن اسلامه ، وكان يعد بألف فارس واستشهد يوم وقعة نهاوند عام ٢١ هـ [البدء والتاريخ : ٥/١٥٧] .

(٥) هو : أبو اسحق : سعد بن أبى وقاص ، واسم أبى وقاص : مالك بن وهب بن عبد مناف ، الزهرى الصحابى الجليل ، ومقدم جيوش الاسلام فى فتح العراق ، وأول من رمى بسهم فى سبيل الله ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة . توفى عام ٥٥ هـ بقصره فى العقيق ، وحمل على الاعناق لمدينة . [الملل والنحل جـ ١ ، ص ١٦] .

وكذلك اجتمع أمر المسلمين على قتال : مسيلمة الكذاب[1] ، إلى أن كفى الله تعالى أمره ، وأمر سجاح المتنبئة[2] ، وأمر الأسود بن زيد العنسى[3] .

واجتمعت كلمة أهل التوحيد فى ذلك الوقت ايضا ، على قتال سائر المرتدين الى ان كفى الله تعالى أمرهم . وتآزروا على قتال الروم والعجم .

ولنا ان نسجل هنا أمرا بالغ الأهمية يتصل بموضوع نشأة الفرق الاسلامية وصلتها بحركة النقل والترجمة المعروفة ، فانه حتى ذلك الوقت الذى انتهى بحرب الروم والفرس كان المسلمون على كلمة واحدة فيما يتعلق بكافة أصول الدين من توحيد وعدل ، ووعد ووعيد ، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، الى أن خاض البعض فى بعض المسائل المتصلة بالعقيدة حين حاول اعداء الاسلام تقويض أصوله التى قام عليها ، وحتى فى معالجة ذلك الأمر لم يتخل المسلمون عن اتفاقهم فى مسائل الأصول فيما عدا حالات نادرة كقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين . وهنا ظهرت أهمية الاتصال بالتراث اليونانى ، حين أخذت الفرق الاسلامية شكلها الرسمى ، ثم تحولت كل فرقة فيما بعد الى نصرة معتقدها بعد أن كان اجماعها دفاعا عن عقيدة التوحيد قائما ، ولكن كما قلت لم تتعدى خلافات هذه الفرق فيما بينها خلافات فى فروع الدين ، مجتنبة الاختلاف فى أصول العقيدة . ولقد أمد التراث اليونانى أصحاب هذه الفرق بالبراهين والحجج المنطقية ، فى مواجهة اعداء الدين أحيانا ، وفى مواجهة بعضهم البعض أحيانا أخرى .

وقد كانت الخلافات بين الفرق ــ قبل الاتصال بالثقافة اليونانية ــ تتعلق ببعض مسائل الفقه ، كميراث الجد والاخوة ، والكلالة[4] ، وفى عقل

---

(١) هو : أبو ثمامة مسيلمة بن بكير بن حبيب ، ويقال : مسيلمة بن حبيب ، كان قد ادعى النبوة فى عهد الرسول ﷺ ، فسماه النبى : كذاب اليمامة ، ولما انتقل الرسول الى الرفيق الاعلى ، استفحل أمر مسيلمة ، وارتدت العرب ، فسار المسلمون لحربه وعليهم سيف الله : خالد بن الوليد ، وفى ربيع الاول من سنة اثنى عشرة فى رحى موقعة اليمامة قتل عدو الله الكذاب .
[وانظر : البدء والتاريخ ١٦٠/٥] .

(٢) سجاح هى : أم صادر : سجاح بنت الحارث بن سويد ، ثم التقت بكذاب اليمامة : مسيلمة ، فتزوجته . يقال أنها أسلمت بعد مقتل الكذاب [وانظر : البدء والتاريخ ١٦٤/٥] .

(٣) واسمه : عبهلة بن كعب ، كان قد ادعى النبوة فى حياة محمد ﷺ ، ولقبه النبى : كذاب صنعاء ، وقتله الصحابى : فيروز الديلمى [المصدر السابق : ١٥٣/٥] .

(٤) الكلالة : اسم لما عدا الولد ، والوالد من الورثة وقد سئل رسول الله ﷺ عن الكلالة فقال : من مات وليس له ولد ، ولا والد .

الأصابع ، وديات الاسنان ، وحدود بعض الجرائم التى لم يرد فيها نص ، ومن المعروف ان حكمها تعذيرى أى يحدد اجتهادا حسب الحالة .

وجاء الخلاف التالى بين المسلمين سياسيا يتعلق بأمر « الشورى » ، واختلاف الآراء فيها ، حتى أجمع المسلمون على كلمة واحدة ببيعة عثمان بن عفان رضى الله عنه[1] .

ودار الخلاف بعد مقتل عثمان رضى الله عنه حول قاتليه وخاذليه خلافا استمر قائما ردحا من الزمان .

وجاء الخلاف العاصف بأهل التوحيد والعدل ليمزق القلوب ، ويفتت أوصال الأمة الاسلامية فى زمان امير المؤمنين على[2] كرم الله وجهه . فانه بعد الاتفاق عليه ، وعقد البيعة له ، خرج عليه طلحه[3] ، والزبير[4] الى مكة . ثم حمل عائشة[5] رضى الله عنها للبصرة ، حيث قامت قائمة الحرب بين المؤمنين الموحدين أنفسهم ، فكانت مصيبة كبرى مهدت للسقوط الحقيقى للدولة الاسلامية بسبب هذا الخلاف السياسى تنازعا على الأحقية للحكم .

---

(١) عثمان بن عفان : الأموى القرشى ، ذو النورين ، أمير المؤمنين ، وثالث الخلفاء الراشدين ، ومعه العشرة المبشرين بالجنة ، كان حييا سخيا لينا ، قتل عام ٣٥ هـ (أسد الغابة فى معرفة الصحابة : ٣٧٦/٣)

(٢) على بن أبى طالب ، القرشى الهاشمى ، ابن عم الرسول ، وزوج البتول ، [فاطمة الزهراء] وأبو السبطين [الحسن والحسين] أمير المؤمنين ورابع الخلفاء الراشدين ، كان فصيحا بليغا ، شجاعا ، زاهدا ، عادلا ، له آراء جليلة فى مسألة : القضاء والقدر أوردناها [انظر المبحث الأول من هذا الكتاب] وقتله عدو الله : ابن ملجم فى رمضان عام اربعين هجرية .

(٣) طلحة بن عبيد الله القرشى التيمى ، من السابقين الأولين ، يعرف بطلحة الخير ، وطلحة الفياض وطلحة الجود . أحد العشرة المشهود لهم بالجنة ، وأحد الستة أصحاب الشورى ، شهد أحدا وما بعدها ، وقتل يوم الجمل سنة ست وثلاثين ، وقد مسح علىٌ التراب على وجهه وقال : عزيز علىّ أبا محمد أن اراك مجدلا تحت نجوم السماء وترحم على بن ابى طالب رضى الله عنه على طلحة (أسد الغابة ٥٩/٣) .

(٤) الزبير بن العوام : ابن صفية عمة رسول الله ﷺ وحواريه . أول من سل سيفا فى سبيل الله . وشهد المشاهد مع الرسول ﷺ ، وشهد فتح مصر ، وكان من الستة اصحاب الشورى ، وكان جوادا ، وانصرف عن قتال على يوم الجمل ، فقتله ابن جرموز ، فبشره على بالنار ، ولم يأذن له بمقابلته ، قتل عام ست وثلاثين [المصدر السابق ١٩٦/٢] .

(٥) عائشة : أم المؤمنين ، بنت أبى بكر ، زوج النبى ﷺ ، تزوجها بعد وفاة خديجة بثلاث سنين ، وكان أكابر الصحابة يسألونها عن الفرائض . قال عطاء بن أبى رباح : كانت عائشة من أفقه الناس ، وأحسن الناس رأيا فى العامة . وقال عروة : بشعر من عائشة . توفيت عام سبع وخمسين [المصدر السابق ٥٠١/٥] .

والخلاف بين على رضى الله تعالى عنه ، ومعاوية معروف مشهور ، ثم حرب « صفين » ، ومخالفة الخوارج لعلى بن أبى طالب ، والخدعة السياسية الكبرى التى تعرض لها فى عملية التحكيم التى نصبها « معاوية » ، وخدع فيها عمرو بن العاص[1] ، وأبا موسى الأشعرى[2] . كل ذلك كان حلقة متصلة ممتدة فى سلسلة من المؤامرات والمهاترات دخل فيها المسلمون ، وضاع بينهم الحق .

وانقسمت الاختلافات بعد على رضى الله تعالى عنه الى قسمين : الأول : سياسى فى الإمامة . والثانى : اختلاف فى أصول الدين .

ويذكر الشهر ستان[3] فى نص له على جانب كبير من الأهمية ما يلى :

« وأما الاختلافات فى الأصول ، فحدثت فى آخر أيام الصحابة ، بدعة معبد الجهنى[4] ، وغيلان الدمشقى[5] ، ويونس الأسوارى[6] فى القول بالقدر وإنكار

---

(١) عمرو بن العاص : اسلم عام ثمان ، وكان من دهاة العرب ، سيره الخليفة ابو بكر أميرا الى الشام ، فشهد فتوحه ، وولى فلسطين لعمر . وفتح له مصر ، ووليها . وهو أحد الحكمين واستعمله معاوية على مصر . توفى عام ثلاث وأربعين [أسد الغابة ٤/١١٥] .

(٢) أبو موسى الأشعرى : عبد الله بن متيس ج أسلم وهاجر الى الحبشة ، وكان عامل رسول الله ﷺ على زبيد ، وعدن . واستعمله عمر على البصرة ، كان أحد الحكمين ، توفى عام أربع وأربعين [أسد الغابة ٣/٢٤٥] .

(٣) هو : صاحب كتاب الملل والنحل ، ابو الفتح محمد ابى القاسم . عبد الكريم الشهر ستانى الفيلسوف المتكلم على مذهب الأشعرى ، كان إماما مبرزا ، فقيها ، متكلما ، واعظا ، ولد عام تسع وسبعين واربعمائة . وتوفى فى شعبان عام ثمان وأربعين وخمسمائة .
[الملل والنحل : المقدمة] .

(٤) معبد الجهنى : هو : معبد بن خالد الجهنى ، كان أحد الأربعين الذين حملوا ألوية جهينة يوم الفتح ، وهو أول من تكلم بالبصرة بالقدر ، وقيل إنه غيره ، وفى عام ثمانين صلبه عبد الملك ، وقيل بل عذبه الحجاج بأنواع العذاب وقتله [شذرات الذهب] .

(٥) غيلان : غيلان بن أبى غيلان ، وهو غيلان بن مسلم ، فى القدر ضال مسكين ، وكان من أصحاب الحارث الكذاب ، فلما قتل الحارث ، قام مقامه ، وكان من بلغاء الكتاب ، قتل عام ثمانين . [لسان الميزان ٤/٤٢٤] .

(٦) يونس الأسوارى ، اول من تكلم بالقدر ، وكان بالبصرة ، فأخذ عنه معبد الجهنى ، ذكره الكعبى فى طبقات المعتزلة ، وذكر انه كان يلقب بسيبوية [المصدر السابق : ٦/٣٣٥] .

إضافة الخير والشر الى القدر ، ونسج على منوالهم : واصل[1] ابن عطاء الغزال ، وكان تلميذ الحسن البصرى »[2] .

والحقيقة أن ما أورده المؤرخ الاسلامى الكبير : الشهر ستانى عن « بدعة القدر » ، قد جانبه كثير من الصواب ...... هذا من ناحية ...... ومن ناحية أخرى فان وجهات النظر المتعلقة بالحرية من جانب هؤلاء ، والجبرية من جانب اولئك لا تعد اختلافا فى أصول الدين ، وانما وجهات نظر اجتهادية ، فى الفروع ، وكل مجتهد فى الفروع مصيب ، طالما لم يتعارض اجتهاده مع نص ثابت صريح فى الكتاب أو السنة .

والحقيقة ان القول بفكرة الحرية فى هذا الوقت المتقدم ، كان ردا واجبا وملزما للمجبرة[3] الذين ردوا كل ما يفعلون من خير أو شر الى ارادة الله تعالى ، وحملوا معاصيهم على خالقهم جل شأنه . لهذا تصدى المعتزلة فى ذاك الوقت معلنين حرية الانسان ومسئوليته فى وقت واحد ، وهذا هو الصواب فلولا الحرية والمسئولية لما قام العقاب والثواب ولما صح التكليف على الجملة .

وهذا قال ابو بكر ، وعبد الله بن مسعود[4] فى بعض اجتهاداتهما حيث سئل أبو بكر عن الكلالة ، وابن مسعود عن المرأة المفوضة فى مهرها ، فقال كل واحد منهما حين سئل : أقول فيها برأيى ، فان كان صوابا فمن الله ، وان كان خطأ

---

(١) واصل بن عطاء : سبق ترجمته .

(٢) الحسن البصرى: أبو سعيد إمام أهل البصرة ، وخير أهل زمانه ، كان جامعا عالما رفيعا ، فقيها ، مأمونا عابدا ناسكا ، كثير العلم فصيحا جميلا وسيما ، توفى فى عام عشر ومائة [شذرات الذهب] .
وورد النص فى صفحة ٣١ بالجزء الأول من كتاب : الملل والنحل .

(٣) الجبرية : هم الذين نفوا الفعل حقيقة عن العبد ، واضافوه الى الله سبحانه وتعالى . والجبرية أصناف : فالجبرية الخالصة : هى التى لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . والجبرية المتوسطة ، هى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا ، فأما من اثبت للقدرة الحادثة أثرا ما فى الفعل وسمى ذلك : كسبا ، فليس بجبرى [الملل والنحل : جـ ١ ص ٧٩] .

(٤) عبد الله بن مسعود الهذلى : توفى عام اثنين وثلاثين وهو أحد القراء الأربعة ، ومن أهل السوابعة فى الاسلام ، ومن علماء الصحابة رضى الله عنهم أجمعين . هاجر الهجرتين ، وصلى الى القبلتين ، وشهد له رسول الله ﷺ وهو يرعى غنما بمكة ، فأخذ النبى عليه السلام منها شاة حائلا وحلبها ، فشرب وسقى أبا بكر . فقال له ابن مسعود : علمنى من هذا القول ، فمسح رأسه وقال : « إنك عليم معلم » [انظر أسد الغابة فى معرفة الصحابة] .

فمنى ومن الشيطان[1] . فهذا القول يقضى بالتصريح بالعدل وانكار الجبر . وكذلك تعزير عمر بن الخطاب لمن ادعى ان سرقته كانت بقضاء الله ، مصرح بنفى الجبر ، لأنه أتى بسارق فقال :

لم سرقت ؟ فقال : قضى الله عليّ . فأمر به ، فقطعت يده ، وضرب أسواطا ، فقيل له فى ذلك فقال : القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله[2] .

ولما قال محاصرو عثمان حين رموه : الله يرميك . قال : كذبتم لو رمانى ما أخطأنى . وهذا أيضاً يقضى بانكار الجبر .

وقول عبد الله بن عمر حين قال له بعض الناس : يا أبا عبد الرحمن إن أقواما يزنون ، يشربون الخمر ، ويسرقون ، ويقتلون النفس ويقولون : كان فى علم الله فلم نجد بدا منه . فغضب عبد الله ، ثم قال :

سبحان الله العظيم ، قد كان ذلك فى علمه أنهم يفعلونها ، ولم يحملهم علم الله على فعلها . وقال عبد الله : حدثنى أبى [عمر بن الخطاب] أنه مع رسول الله ﷺ يقول :

« مثل علم الله فيكم كمثل السماء التى أظلتكم ، والأرض التى أقلتكم ، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض ، كذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله . كما لا تحملكم السماء لا يحملكم علم الله علما . ثم قال ابن عمر : لعبد يعمل المعصية ، ثم يقر بذنبه على نفسه ، أحب الىّ من عبد يصوم النهار ، ويقوم الليل ، ويقول :

إن الله تعالى يفعل الخطيئة فيه[3] . وهذا الخبر الذى أوردنا مصرح أيضا بانكار الجبر ، وتحقق الحرية الانسانية حتى تتلازم معها المسئولية الانسانية .

وأما ابن عباس[4] ففى مناظراته مع مجبرة الشام ما يقطع كل عذر للقول بالجبر وانكار الحرية . وذلك أنه روى عن مجاهد ، أنه كتب الى قراء المجبرة بالشام :

---

(١) المنية والأول لابن المرتضى ص ٢٤ : حققه وعلق عليه وقدم له : الدكتور / عصام الدين محمد .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٤) عبد الله بن عباس ، الهاشمى . توفى عام ثمان وستين من الهجرة ، عن احدى وسبعين سنة . كان يقال له : البحر والحبر ، وترجمان القرآن ، وذلك أن النبى ﷺ قال فى دعائه له : « اللهم فقهه فى الدين

أما بعد ...... أتأمرون الناس بالتقوى وبكم ضل المتقون ، وتنهون الناس عن المعاصى وبكم ظهر العاصون ؟ !

يا أبناء سلف المقاتلين ، وأعوان الظالمين ، وخزان مساجد الفاسقين ، وعمار سلف الشياطين . هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ؟ ! وينسبها علانية إليه ؟ وهل منكم إلا من السيف قلادته ، والزور على الله شهادته ؟ أعلى هذا تواليتم ، أم عليه تماليتم حظكم منه الأوفر ونصيبكم منه الأكبر . عمدتم الى موالاة من لم يدع لله مالا إلا أخذه ، ولا منارا إلا هدمه ، ولا مالا ليتيم إلا سرقه أو خانه ، فأوجبتم لأخبث خلق الله أعظم حق ، وتخالفتم أهل الحق حتى ذلوا وقلوا ، وأعنتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا ، فأنيبوا الى الله وتوبوا ، تاب الله على من تاب وقبل من أناب[1] .

وعن على بن عبد الله بن عباس[2] قال : كنت جالسا عند أبى إذ جاء رجل فقال : يا ابن العباس إن ههنا قوما يزعمون أنهم أتوا من قبل الله ، وأن الله أجبرهم على المعاصى . فقال : لو أعلم أن منهم ههنا أحد لقبضت على حلقه فعصرته ، حتى تذهب روحه عنه . لا تقولوا : جبر الله على المعاصى . ولا تقولوا : لم يعلم الله ما العباد عاملوه ، فتجهلوه .

وعن أنس : ما هلكت أمة قط ، حتى يكون الجبر قولهم .

وعن أبى بن كعب : السعيد من سعد بعمله ، والشقى من شقى بعمله .

= وعلمه التأميل ، وذهب بصره آخرا . ولد قبل الهجرة بثلاث سنين ، وكان جميلا نبيلا : قال بعضهم : حجج معاوية وابن عباس ، فكان لمعاوية موكب بالولاية ، ولابن عباس موكب بالرواية والدراية .
[شذرات الذهب جـ ١ : ص ٧٥] .

(١) المصدر السابق : ص ٢٧ .

(٢) هو : أبو محمد ، على بن عبد الله بن عباس جد السفاح والمنصور . وكان سيدا شريفا أصغر أولاد أبيه ، وأجمل قريش على وجه الأرض ، وأوسمه ، واكثر صلاة . روى ان عليا رضى الله عنه جاء ابن عباس يهنئه به يوم مولده وقال له : شكرت الواهب وبورك لك فى الموهوب . ما سميته ؟ قال : أو يجوز أن اسميه حتى تسميه ؟ ثم حنكه على رضى الله عنه ودعا له وقال : خذاملك الخلائق والأملاك . سميته عليا وكنيته أبا ال حسن . وقيل أنه ولد يوم مقتل على ، وهذا القول يتناقض مع ما سبق وقدمنا .
توفى فى سنة أربع عشرة ومائة . يحكى أنه دخل على هشام بن عبد الملك ومعه إبنا إبنه الخليفتان : السفاح والمنصور ، فأوسع له على سريره ، وبره بثلاثين الف دينار .
[البداية والنهاية] .

وعن الحسن بن على : أن رجلا من فارس جاء الى النبى ﷺ وقال : رأيتهم ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم ، فاذا قيل لهم : لم تفعلون ذلك ؟ قالوا : قضاء الله وقدره . فقال ﷺ : أما إنه سيكون فى أمتى من يقولون مثل ذلك . قال : أولئك مجوس أمتى .

ونحن من جانبنا نجد فى هذا القول لرسول الله ﷺ تأكيدا لوجهة نظرنا المتعلقة بذم الجبرية ، لما فى هذا القول كما أسلفنا من تحميل المعاصى على الله ، ويبدو ان بعض كبار المؤرخين الاسلاميين من امثال الشهرستانى والبغدادى والاسفراييني ، قد خلطوا بين القول بالقدر بمعنى القدرة الانسانية وبين الجبر ، أو أنهم غالوا فى اعتبار تمتع الانسان بالقدرة تعارضا مع قدرة الخالق سبحانه وتعالى ، وهذا أمر لا ينطبق والأمر الواقع . فالله تعالى هو الذى يقدر الانسان ويمتعه بقدرته على الأفعال ، ويمكنه ، وتبقى قدرة الله سبحانه وتعالى باقية فى حكم : كن ، فيكون متعلقة بارادته فى قضائه وعدله ولطفه ، بمعنى انه فى حضور القدرة الالهية تعدم القدرة الانسانية لتنفذ المشيئة الالهية . ولسوف يكون لنا مع هذا الموضوع باذن الله شأن آخر فى المباحث التالية ، لنتناول تفصيلا حدود القدرة الانسانية وطبيعة القدرة والارادة مصحوبة بالمشيئة الالهية .

ولقد سئل رسول الهدى ﷺ عن تفسير : « سبحان الله » فقال : هو تنزيه من كل شر . وكان ﷺ يقول فى بعض توجيهاته فى الصلاة : « والشر ليس إليك » وفى كتاب الحسن بن على رضى الله عنهما الى أهل البصرة ، ما يتفق القدرة الانسانية والمسئولية حيث قال فيه :

من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره ، فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر ، إن الله لا يطاع استكراها ، ولا يعصى لغلبة لأنه المالك لما ملكهم ، والقادر على ما أقدرهم عليه ، فان عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا ، وان عملوا بالمعصية فلو شاء حال بينهم وبين ما فعلوا ، فاذا لم يفعلوا ، فليس هو

(١) توفى سنة تسع وأربعين هجرية فى ربيع الأول منها ، وهو سيد شباب أهل الجنة وسبط رسول الله ﷺ ، وريحانته . أبو محمد : الحسن بن على بن ابى طالب رضى الله عنهما . والاكثر أنه توفى سنة خمسين بالمدينة عن سبع وأربعين سنة ، ومناقبة كثيرة وروى أنه حج خمسا وعشرين حجة ماشيا والجنائب بين يديه . وخرج عن ماله ثلاث مرات ، وشاطره مرتين ، واعطى إنسانا يسأله خمسين ألف درهم وخمسمائة دينار [شذرات الذهب جـ ١ : ص : ٥٥ ، ٥٦] .

الذى أجبرهم على ذلك ، فلو أجبر الله الخلق على الطاعات ، لأسقط عنهم الثواب ولو أجبرهم على المعاصى ، لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم لكان عاجزا فى القدرة . ولكن : له فيهم المشيئة التى غيبها عنهم : فان عملوا بالطاعات كا نت لهم المنة عليهم ، وان عملوا بالمعصية كانت له الحجة عليهم .

لقد أدى هذا الخوض فى مسائل الجبر والحرية ، والقضاء الالهى والاختلاف فيها — ولا يعدو كما ذكرنا خلافا فى الفروع — الى ان يتصل كبار شيوخ المعتزلة بصفة خاصة بالتراث اليونانى وبالذات بالفلسفة والمنطق اليونانى ، ومن هنا جاء التأثر فى صناعة علم الكلام فيما يتعلق بالادلة العقلية وا لمنطقية للرد على الخصوم ، إلا أنه بالرغم من ذلك التأثر فقد جاءت مسائل علم الكلام مغايرة تماما للمسائل الفلسفية المنطقية اليونانية ، وجاء منهجه كذلك مخالفا حيث ارتكزت أصوله على الكتاب والسنة ، وكذا انصبت مباحثه على صميم مسائل العقيدة الاسلامية مثل موضوع : الذات الالهية والصفات والتكليف واللطف . وانفرد علم الكلام بذلك كفن متميز من فنون العلم .

ويتبين لنا الموقف تماما فيما يتعلق بموقف الفرق الاسلامية من حركة النقل والترجمة ، اذا ما استعرضنا بعض شذرات من الماضى .

ولا خلاف فى ان التفكير الفلسفى الاسلامى ، بدأ منذ وقت مبكر ، وان كنا لا نستطيع ان نقرر انه قد اتخذ منذ بدايته شكل المذهب المتكامل المتناسق ، ولكن كانت هناك محاولات عقلية بعضها فردى ، والآخر جماعى ظهرت بعد ظهور الاسلام بوقت قصير وفى الحقيقة ان الجانب الشخصى الفردى قد تغلب على الناحية الجماعية — على الأقل فى البداية — فيما يتعلق بالفكر الفلسفى الاسلامى ، فبرزت شخصيات فكرية عديدة تألقت فى سماء الفكر ، وشاركت فى الحوار والجدل الفلسفى .

ولقد أعقب نور محمد ﷺ جاهلية العرب ، ورفع عنهم كثيرا من الغشاوة والجهل المبين . ولقد نظروا فقط فى القرآن والسنة ...... وكان لابد ان يعانى بعض المسلمين مواقف القلق التأملى فى الغيبيات وان يتساءلوا عن مفهومات متعددة ، وقفوا أمامها موقف الحيرة والتردد ......

وفى المراحل المتقدمة ظهر : عبد الله بن صبيغ[1] .

---

(١) كان تدريا مشهورا فى عصر عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

وفى عهد عمر نفسه ، تساءل عمر عن المتشابهات ودهش امام فكرة « القدر » ، ونفاه كما تقول المصادر . وينبغى ان نحدد المفهوم القدرى فى هذا الوقت باعتباره مرادفا للحرية ، وليس كما نسب خصوم المعتزلة تسمية « القدرية » لهم لسلبهم القدرة عن الله تعالى ، وانما إذا قبل المعتزلة هذه التسمية ، فهى تنسحب على معنى مخالف تماما ، وبمعنى اثبات « القدرة » الانسانية للانسان على فعل أفعاله حرا . وربما كان من عد المعتزلة من القدرية يعنى هذا الخلط والتداخل . كما يتعين علينا ان نقرر لأمانة البحث العلمى ، ان المعتزلة لم يقصدوا أبدا صراحة أو ضمنا وخلال النصوص التى بين أيدينا عن مذهبهم ، ان يسلبوا الله قدرته ، ولكن من خاصمهم رأى فى تحقيق القدرة الانسانية غياب لقدرة الله تعالى ، وهذا زعم باطل ، فالله هو الذى أقدر الانسان وفى امكانه على مذهب المعتزلة سلب ارادته لأنه قادر بقدرة كاملة ، خلافا لقدرة الانسان « المقدرة » والمحصورة فى نطاق أفعاله .

ثم بدأ عصر التابعين ، ولدينا شذرات متفرقة عن شخصية معبد بن عبد الله الجهنى[١] وهو يخوض فى مشكلة القدر ، وقد قيل إنه تعلم أقواله فيها على يد شخصية غامضة هى شخصية « سوسن »[٢] وانتهى أمر القدر بالمناداة بالحرية الانسانية فى صورة أخاذة على يد : غيلان بن مسلم الدمشقى[٣] وفى دمشق ، مدينة الخلفاء حيث كانت تسود فكرة الجبر الالهى والتفويض المطلق فيه ضحى غيلان بحياته شهيدا للمذهب القدرى والاختيار الانسانى .

ثم ظهر : عبد الله بن وهب بن سبأ ، وهو يهودى ، وترجع أهمية ابن سبأ فى تاريخ الفكر الاسلامى ، الى أنه أثار الكثير من الغنوسيات ، ممتزجة باسرائيليات فى قلب العالم الاسلامى .[٤]

---

(١) معبد الجهنى : هو : ابن خالد الجهنى البصرى ، اختلفوا فى اسم أبيه ، وهو أول من تكلم فى القدر ، خرج مع ابن الاشعث ، فقتله الحجاج (الفرق بين الفرق : ص ١٧) .

(٢) سوسن : اول من نطق بالقدر من أهل العراق ، كان نصرانيا فأسلم ، ثم تنصر . أخذ عنه معبد الجهنى ، وأخذ غيلان عن معبد [المنية والأمل ، الملل والنحل ، الفرق بين الفرق] .

(٣) غيلان الدمشقى : هو غيلان بن مروان بن مسلم القبطى ، أخذ مذهب القدر عن معبد واستتابعه عمر بن عبد العزيز ، ثم قتله : هشام بن عبد الملك . [الفرق بين الفرق : ص ١٧] .

(٤) « الغنوس » أو « الغنوسيس » ، كلمة يونانية الأصل معناها : المعرفة ، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا خاصا هو : التوصل بنوع من الكشف للمعارف العليا ، أو هو تذوق تلك المعارف بان تلقى فى النفس القاء ، فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية .

وفى أخريات القرن الأول واوائل الثانى الهجرى ظهر : جهم بن صفوان[1] ، وظهرت فلسفة كاملة متناسقة ، وظهر التأليف الفلسفى مبكرا إثر اتصال بعض المفكرين بالتراث اليونانى عن طريق الكتب المترجمة ، من السريانية الى اللاتينية ، ثم الى العربية .

ويذكر المؤرخين كتابين : أحدهما لعمر بن عبيد فى الرد على القدرية ، والآخر : لواصل بن عطاء فى أصناف المرجئة[2] ، ويلاحظ ان عمرو بن عبيد أصبح فيما بعد زعيما من زعماء فرقة القدرية المعتزلة .

وفى اوائل القرن الثانى الهجرى ، ظهرت المعتزلة القدرية كفرقة رسمية ، وترجع غالبية المصادر سبب ظهور « المعتزلة » الى الخلاف الذى قام بين الحسن البصرى ، وواصل بن عطاء عن مرتكب الكبيرة — وكان هذا أول خلاف حقيقى فى أمر يتعلق بالأصول — حيث قرر واصل بان مرتكب الكبيرة فى منزلة بين منزلتى الكفر والايمان ، أو هو فى منزلة بين المنزلتين ، وخالفه الحسن البصرى فى قوله . فاعتزل واصل مجلسه الى اسطوانة[3] بالمسجد ومعه : عمرو بن عبيد ، فقال الحسن عبارته الشهيرة : « اعتزل واصل عنا » ، فسمى هو واتباعه منذ ذلك الحين : معتزلة[4] .

---

(١) جهم بن صفوان : هو الذى قال بالاجبار والاضطرار الى الاعمال ، وانكر الاستطاعة كلها ، وزعم ان الجنة والنار تبيدان وتفنيان ، وان الايمان هو المعرفة بالله تعلى فقط ، وانه لا فعل ولا عمل بغير الله تعالى ، وانما تنسب الأفعال للمخلوقين مجازا . قتله : سلم بن أحوز المازنى آخر زمان بن مروان عام ١٢٨ هـ وقيل عام ١٣٢ هـ [الفرق /١٢٨] .

(٢) المرجئة : جماعة تكلموا فى الايمان والعمل . والارجاء : تأخير الحكم فى مرتكب الكبيرة الى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم فى الدنيا [المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار الهمذانى] .

(٣) اسطوانة : سارية المسجد وجمعها سوارى .

(٤) من بين من أورد القصة السابقة فى تسمية المعتزلة : الأشعرى فى المقالات ، والشهرستانى فى الملل والنحل ، والبغدادى فى الفرق بين الفرق ، وابن المرتضى فى المنية والأمل مع اختلافات بسيطة فى سرد القصة . ويروى المقريزى فى تسميتهم بهذا أقوالا منها قول الحسن البصرى ; هؤلاء اعتزلوا . ومنها : ان قيادة هو الذى سماهم بهذا الاسم بعد وفاة الحسن ، وهذا خلافا لما اورده ابن خلكان . ومنها : قوله بان منبه : اعتزل عمرو بن عبيد وأصحاب له الحسن فسموا معتزلة ومثله فى انساب المعانى ، اما المسعودى ز فقد ذكر ان تسميتهم « معتزلة » ، لقولهم باعتزال الفاسق عن منزلتى المؤمن والكافر . وفى نشأة المعتزلة ، يقول ابو الحسين الملطى فى « رد الأهواء والبدع » وهو أقدم مصدر يبين وجه التلقيب باسم المعتزلة : « وهم سموا أنفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن على معاوية وسلم اليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس . وكانوا من أصحاب على — ولزموا منازلهم ومساجدهم ، وقالوا نشتغل بالعمل والعبادة فسموا لذلك : « معتزلة » .

تلك كانت بداية مبكرة للفكر الفلسفي فى الاسلام ، ويظهر منها ان الفكر الفلسفي بدأ منذ نشأة الاسلام يبحث فى مسائل الفلسفة ، لا جريا على النسق اليونانى ، وانما من منبع العقيدة الاسلامية ذاتها ، ومن مباحثها الخالصة .

لقد كانت بداية الفلسفة الاسلامية انقداحا داخليا ، وتفاعلا لموضوعات واجهت المفكر المسلم ، منها ما يتعلق بالغيبيات ومنها ما يتعلق بالاخلاق .

وأمام هذه الحقائق تتلاشى تماما الفكرة التى تقرر ، ان فلسفة الاسلام انما هى فلسفة يونانية ممتدة ، أو نتاجا ممسوخا للعقل والفكر اليونانى . وانتهت نظرية « الفتنة اليونانية » فى العالم الاسلامى والتى تبناها مجموعة من المستشرقين ـــ على تفاوت ـــ وكان من ابرز هؤلاء فى النطاق الفلسفى الاستاذ / دى بور ، الذى قرر فى حسم : ان الفلسفة الاسلامية صورة ممسوخة لفلسفة اليونان ، أو هى تقليد أعمى لما قالوا به ، أو عرضوا له .

ويؤكد : دى بور ، ان الفلسفة الاسلامية ظلت على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق ، ويرى ان مجرد تاريخها أدنى ان يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين وليس فيها ابتكار ، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التى سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هى استقلت بجديد فى ما حاولته من معالجة المسائل القديمة ، فلا نجد لها فى عالم الفكر خطوات جديدة تستحق ان نسجلها لها[1] .

والحقيقة ان « دى بور » لم يكن وحده صاحب الفكرة السابقة ، فلقد شاركه فيها آخرون ، نذكر منهم على سبيل المثال : أرنست رينان ، وبراون ، ونيكلسون ، وماسنيون ، وآربرى ، واوليرى ، وجيوم ، وجولد تسهر ، وماكس مايرهوف .

وفى رأينا ان النتيجة التى انتهى اليها دى بور ناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الاسلامية ، وعن النظر للملامح اليونانية خصوصا من حيث المادة ، لأن المعانى لم تكن دائما هى المعانى اليونانية . ولقد أثار كل من متكلمى الاسلام وفلاسفته مشكلات ، ووصلوا الى حلول ، وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . ولقد فصل العرب فى بحث المسائل تفصيلا يضمن لهم الاستقلال .

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ٤٠ .

ونحن نجد « دى بور » نفسه يتراجع الى حد كبير ، وقد راعه ما فى الفلسفة الاسلامية من خصوبة وامتلاء فيقول : « ومع هذا فشأن الفلسفة الاسلامية من الوجهة التاريخية ، اكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة والمسيحية فى القرون الوسطى ، وان تتبع دخول افكار اليونان وامتزاجها فى مدينة الشرق الكثيرة العناصر ، هو من الناحية التاريخية جدير ان يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولاسيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق فى مقارنة الفلسفة الاسلامية بها » .

ويؤكد على ما سبق بقوله :

« إن لتاريخ الفلسفة فى الاسلام شأن أيضا ، لأنه يرينا أول محاولة للتغذى بتراث الفكر اليونانى تغذيا أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر فى نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين » .

ولا يلبث « دى بور » ان يعود للفكرة التى سيطرت على عقله : « الفتنة اليونانية » ، وهو فى نفس الوقت يقضى قضاء تاما على وجود الفكر الفلسفى الاسلامى ، ويحوله الى نظرات ومحاولات فردية بقوله :

« ونكاد لا نستطيع ان نقول : إن هناك فلسفة اسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة ، ولكن هناك فى الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا ان يردوا أنفسهم عن التفلسف ، وهم وإن اتشحوا برداء اليونان ، فان رداء اليونان لا يخفى ملامحهم الخاصة ، ومن اليسير علينا ان نستهين بأمرهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها ، ولكن يحسن بنا ان نتعرفهم فى بيئتهم التارخية »[1] .

وبهذا يحاول « دى بور » ، فى اسلوب مختلف العبارات ان يخفف احيانا من وطأة هجومه القاسى الموجه الى صميم مسائل الفلسفة الاسلامية ، وليس هذا فحسب ، وانما يتجه ايضا ليبين انه حتى بالنسبة لفلاسفة الاسلام ، فان محاولتهم متواضعة ، وهى أيضا من وجهة نظرة المتحاملة مشوبة بمسحة ظاهرة من الفكر اليوتانى العريق .

والحق ، ان حكم « دى بور » على فلسفة وفلاسفة الاسلام حكم جائر ، فان لمفكرى الاسلام فلسفتهم الخاصة ، ورغم انه لا توجد فى تاريخ الفكر فلسفة

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام : ص ٤٠ .

مستقلة ولا حتى اليونانية ، فان لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهماتها فى التراث الفكرى الانسانى .

حقيقة ، نحن لا يمكن ان نهمل أو نتجاهل مسألة : التأثير والتأثر فهى قائمة فى شتى انواع الفكر . وفيما يتعلق بناحية اخرى من نواحى الفكر الاسلامى وأعنى بها : التصوف ، فنحن لا نعلم يقينا الى أى حد أثرت التعاليم الاسلامية فى الزهد فى أدواره الاولى ، ولا كيف تسربت الى البيئة الصوفية الافكار المسيحية . والغنوسية والافلاطونية الحديثة ، أو الافكار الهرميسية أو الفارسية أو الهندية ، ولا فى اى الاقطار حصل التزاوج بين هذه الافكار . وأفكار الصوفية المسلمين .

ولكن ، مما لا شك فيه ان امتزاج الفلسفات ومختلف انواع المعرفة وتداخلها وان كان يقلل من الابتكار ، إلا أنه لا يعدم وجودُ بعض النواحى الفكرية الخالصة والتى تختص بها كل أمة ، وينفرد بها مذهب عن آخر .

ونحن إذا طبقنا هذا على الفكر والفلسفة الاسلامية ، لوجدنا افكارا واتجاهات تميز العقلية الاسلامية ولا يشترك فيها سواها فيما انتجته خاصا بها ودالا عليها .

لقد افتتحت الفلسفة الاسلامية آفاقا جديدة فى ميدان الفكر الاسلامى ، وارتادت مسالك ادت اليها أصول العقيدة الاسلامية الخالصة مستندة على كتاب الله وسنة رسوله ، وجاء علم الكلام معبرا عن حاجة المسلمين لاسلحته الموضوعية دفاعا عن دينهم ضد المخالفين والمنافقين والجاحدين والمارقين ، واعتبر أصول الفقه منطق الفقيه مقابلا لمنطق اليونان ، وظهرت علوم التوحيد ومسطلح الحديث منبثقة عن التربة الاسلامية ا لخالصة . وان كان هناك أثر ظاهر للعيان يشير الى تأثير عميق لفلسفة اليونان على الفلسفة الاسلامية ، فانه لا يتعدى مسائل الطبيعة وطرق معالجتها ، ولقد كان انتفاع المسلمين بهذا الجانب وقتيا ومحدودا ، فما لبث المفكرون الاسلاميون أن طوعوا الطبيعة — طبقا للمنهج القرآنى الواضح — لارادة الخالق وتدبيره وصنعه ، ولفظوا تماما الفكرة اليونانية التى تضع الطبيعة بذراتها مكان الخالق الواحد ، وأصبحت الطبيعة نفسها لا تفسر شيئا ، بل إنها كأى ظاهرة من مظاهر الخلق الالهى تحتاج للتفسير ، وتبقى عاجزة عن ان تفسر لنا سر الكون والحياة .

هكذا تناول المسلمون تراث اليونان ، منتفعين ببعض جوانبه العملية المتعلقة بالطب والفلك ومضيفين اليها ما مكن علماء اوربا خلال قرون تلت من السير

قدما تحت ظلال تلك المعارف الاسلامية المستحدثة ومازالت اسماء عربية تتردد حتى ايامنا تلك لعلماء مسلمين كانت لهم اسهامات جليلة فى كافة ميادين العلم والحياة جنبا الى جنب مع ترديدات لاسماء : كبلر ، وجاليليو ونيوتن نجد هناك صدى عميقا يرتفع فى سماء العلم ويذكر : ابن خلدون ، وابن رشيد ، وابن النفيس ، وابو بكر الرازى ، وعباس بن فرناس ، وابن الاثير ، وابن الافلح ، وابن البيطار ، وابن حوقل ...... وغيرهم مئات من الاسماء اللامعة تزدان بها الوقائق العلمية ودوائر المعارف الغربية الحديثه .

المبحث الرابع

أولا : أدوار حركة النقل والترجمة :

الدور الأول : من عام ١٣٦ الى ١٩٣هـ .

ابتدأت حركة نقل الكتب من التراث اليونانى بصورة منتظمة وجدية اعتبارا من عصر العباسيين .

ويستمر الدور الأول من خلافة أبى جعفر المنصور ، حتى وفاة هارون الرشيد (١٧٠ ــ ١٩٣ هـ) وكان المنصور العباسى على نحو ماذكره المسعودى فى كتابه : مروج الذهب ، أول خليفة عباسى ترجمت له الكتب من اللغة العجمية الى اللغة العربية ومن بين تلك الكتب : كليلة ودمنة ، والسند هند ، كما ترجمت له الكتب المنطقية لأرسطو . كذلك ترجم له كتاب : المجسطى لبطليموس . وكتاب : ارثماطيقى ، وسائر الكتب القديمة من اليونانية والبهلوية والسريانية[١] .

ومن الطبقة الأولى للمترجمين : البطريق[٢] . يقول ابن أبى أصيبعة : أنه كان أيام المنصور ، وكذا كان يحيى بن البطريق عاصر المنصور ، وترجم طيماوس لافلاطون ، وكتاب : أوقليدس فى الهندسة . وهو أول من ابتدأ فى نقل الكتب القبطية للسان العربى حين استدعاه المنصور ، وكان كثير الاحسان اليه .

ومن هذه الطبقة أيضا : جورجيس بن جبرائيل الطبيب[٣] . ذكر ابن أبى أصيبعة ، أنه نقل للمنصور كتبا كثيرة من كتب اليونان الى العربية .

---

(١) مادة هذا الموضوع فى أماكن متفرقة من كتب : الفهرست لابن النديم ، وتاريخ الحكماء للقفطى ، وعيون الانباء لابن أبى أصيبعة .

(٢) هو : يحيى النحوى ويلقب بالبطريق كان تلميذا لساوارى ، وكان أسقفا فى بعض الكنائس بمصر ويعتقد مذهب النصارى السيعقوبية ، ثم رجع عما يعتقده النصارى فى التثليث ، فاجتمعت الأساقفة وناظرته ، فغلبهم ، واستعطفته أن يرجع عما هو عليه فأبى عليهم ذلك ، فأسقطوه . وعاش حتى فتح مصر على يد عمرو بن العاص ، فدخل اليه وأكبرمنه ، ورأى له موضعا . وقد قام يحيى بتفسير العديد من الكتب خاصة كتب أرسطو .

(٣) عاش عام ١٤٨ هـ .

وأماتيا دورس ، فقد ترجم كتاب : أنا لو طيقا الأول ، وقد اصبلحه حنين بن أسحق فيما بعد .

ومن هؤلاء النقلة : سلام الابرش ، قال عنه حاجى خليفة فى كتابه : كشف الظنون إنه من النقلة القدماء أيام البرامكة . وكذلك : باسيل المطران .

ويقول ابن النديم فى الفهرست : كتاب المجسطى أول من عنى بتفسيره واخراجه للعربية : يحيى بن خالد بن برمك[1] وفسره ليحيى جماعة ، فلم يتقنوه ، ولم يرض بذلك . فندب لتفسيره : أبا حسان ، وسلما صاحب بيت الحكمة ، فأتقناه . واجتهد يحيى فى تصحيحه بعد أن أحضر النقلة الموجودين ، فاختبر نقلهم وأخذ بأفحصه وأوضحه .

ومن بين المترجمين فى هذا الدور الأول : عبد الله بن المقفع[2] وهو أول من اعتنى ــ على رأى ابن القفطى ــ فى الملة الاسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبى جعفر المنصور ، والفاظه سليمة ومقاصده واضحة . ترجم ابن المقفع كتب أرسطو المنطقية الثلاثة : كتاب أنا لوطيقا ، وكتاب قاطيغورياس ، وكتاب بارى أميناس . وذكر أنه ترجم كتاب : فرفوريوس الصورى المعروف : ايساغوجى ، إضافة لترجمته للكتاب الهندى الشائع : كليلة ودمنة .

ومن بين هؤلاء النقلة والمترجمين : يوحنا بن ماسويه[3] :

ولقد ولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة حينما وجدها بأنقره وعمورية وسائر بلاد الروم إبان فتحها من المسلمين ، ووضعه الرشيد أمينا على الترجمة ،

---

(١) يحيى بن خالد بن برمك : هو : أبو الفضل ، يحيى بن خالد بن برمك ، وزير هارون الرشيد . وكان جده : برمك بن مجوس بلخ ، اشتهر برمك وبنوه بسدانته . وقد سار ابنه : خالد ، وولى الوزارة لأبى العباسى . وكان يحيى من النبل والعقل ، وجمع الخلال على أكمل وجه . وكان المهدى قد ضم اليه ولده : هارون ، وجعله فى حجره ، فلما استخلف هارون ، عرف له حقه ، فقلده الأمر ، ودفع له خاتمة . وكان الرشيد يعظمه ، واذا ذكر قال : « أبى » . وجعل اصدار الأمور وايرادها اليه . الى أن حلت نكبة البرامكة المعروفة . فحبس الرشيد يحيى البرمكى ، وقتل ابنه : جعفر . وكان يحيى من العقلاء الكرماء البلغاء ، ولم كسيحيى وولده أحدنه الكفاية والبلاغة والجود والشجاعة . وتوفه عام ١٩٠ هـ .

(٢) ابن المقفع : مجوس الأصل فارسى ، ساهم مساهمة كبيرة فى نقل كتب اليونانية فى عهد المنصور ، اشتهر بترجمته لكتاب : كليلة ودمنة . وكان كاتب لأبى جعفر المنصور . توفى عام ١٣٩ هـ .

(٣) كان نصرانيا سريانيا وهو : ابو زكريا ، يحيى بن ماسويه ، كان فاضلا طبيا مقدما عند الملوك عالما مصنفا ، خدم الرشيد والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل .

ورتب له كتابا حذاقا يكتبون بين يديه . وعلى مايقوله ابن القفطى فى تاريخه :

أنه خدم الرشيد ومن بعده من الخلفاء وحتى أيام : المتوكل ، حيث ظهر أن نقل الكتب فى هذا الدور الأول اقتصر معظمه على نقل وترجمة الكتب الطبية ، وبعض الكتب المنطقية .

ولنا هنا وقفة فيما يتعلق بتأثر الفرق الاسلامية بالتراث اليونانى ، فقد واكبت الحركة فى هذا الدور الأول ظهور مذهب المعتزلة حيث عرف علم الكلام قبل الاتصال بالحركة على أيدى المعتزلة ، وهذا يدل على أن علم الكلام نشأ نشأة اسلامية خالصة لحاجة العصر ، وعندما أحس المسلمون بالخطر الداهم المتمثل فى المذهب المادى اليونانى الذى ساد الفكر حينذاك ، فجاء ظهور علم الكلام كرد فعل مباشر للطوفان الفكرى اليونانى الملحد ، حيث لم يكن قد تبين منه إلا الجانب المادى فحسب الذى بشر به بعض الملحدين من أمثال : ابن الراوندى فى فترات سابقة[1] ، وانتشار بعض المذاهب الفاسدة مثل مذهب القرامطة[2] .

وقبل أن نستعرض الدور الثانى للحركة نوجز ما تقدم على الدور الأول من نقل فى العربية أيام دولة بنى أمية ، حيث كان أول نقل كتاب : الصناعة قام به خالد بن يزيد بن معاوية ، وكتاب : أهرون القس فى الطب ، والذى ترجمه ماسر جويه[3] للخليفة العادل : عمر بن عبد العزيز وكان ذلك بين عام ٩٨ ــ ١٠١ هـ ويضاف الى ماتقدم نقل الديوان أيام الخليفة الأموى : هشام بن عبد الملك بين أعوام ١٠٦ ــ ١٢٥ هـ .

(١) ابن الراوندى : هو : أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندى ، كان من متكلمى المعتزلة ، ثم فارقهم وصار ملحدا زنديقا (مقدمه الانتصار للخياط) وقال عنه أبو القاسم البلخى فى كتاب : « محاسن خراسان » أنه لم يكن فى نظرائه فى زمانه أحذق منه بالكلام ، ولا أعرف بدقيقه وجليله . وقد حكى عنه جماعة أنه تاب عند موته . ومن كتبه الملعونة : كتاب يحتج فيه على الرسول صلى الله عليه وسلم ، وآخر يطعن فيه على نظم القرآن ، وقد نقضه عليه المتكلم الشيخ المعتزلى الكبير : أبو على الجبائى (وانظر الفهرست لابن النديم ص ٤)

(٢) القرامطة : فرقة من الزنادقة الملاحدة ، اتباع الفلاسفة من الفرس الذين يعتقدون بنبوة زراوشت ومزوك . كانوا يحلون المحرمات ، ثم هم بعد ذلك اتباع كل متجه الى الباطل ، لأنهم أقل الناس عقولا ويقال لهم : الاسماعيلية ، لانتسابهم الى : اسماعيل الأعرج بن جعفر الصادق . ويقال لهم : القرامطة : نسبة الى قرمط بن الاشعث البقار . وقيل ان رئيسهم كان فى أول دعوته يأمر من اتبعه بخمسين صلاة فى كل يوم وليلة ليشغلهم بذلك عما يريد تدبيره من المكيدة (ابن كثير : البداية والنهاية : التاريخ ص ١١) .

(٣) الطبيب البصرى ، ماسر جويه ، كان اسرائيليا ، سريانى اللغة . عاش زمن عمر بن عبد العزيز .

الدور الثانى لحركة النقل والترجمة :

ويقع فى الفترة التى تمتد من ولاية الخليفة العباسى : المأمون (١٩٨ هـ) وحتى عام ثلاثمائة هجرية . وتضم الطبقة الثانية من المترجمين ومن هؤلاء : يحيى النحوى ، ويدعى بالبطريق . يقول عنه القفطى : يوحنا بن البطريق الترجمان ، مولى المأمون ، كان أمينا على الترجمة ، حسن التأدية للمعانى ، الكن اللسان فى العربية ، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب .

ولقد تولى ترجمة كتب أرسطو على وجه الخصوص ، وترجم بعض كتب أبقراط ، كحنين وغيره . ومن هؤلاء : الحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفى (٢١٤ هـ) ، وقسطا بن لوقا البعلبكى (٢٢٠ هـ) [طبيب حاذق وفيلسوف منجم عالم بالهندسة والحساب] وأيضا : عبد المسيح بن ناعمة الحمصى (٢٢٠ هـ) وحنين بن اسحاق [المتوفى ٢٦٠ هـ] وعن حنين بن اسحق يقول القفطى فى كتابه : تاريخ الحكماء : اختير للترجمة وأمن عليها ، وكان المتخير له : المتوكل على الله ، وجعل له كتابا نحارير ، عالمين بالترجمة ، كانوا يترجمون ويقوم بتصفح ما ترجموا . ومنهم : اصطفن بن باسيل ، وموسى بن خالد الترجمان ، ويحيى بن هارون ، وابنه : اسحق بن حنين [توفى ٢٩٨ هـ] .

وفى عيون الأبناء فى طبقات الأطباء يقول ابن أبى أصيبعة :

ونقل اسحق من الكتب اليونانية الى اللغة العربية كتبا كثيرة ، إلا أن جل عنايته ، كانت مصروفة الى نقل الكتب الحكمية مثل كتب : أرسطا طاليس وغيره من الحكماء .

وعن حنين يقول ابن أبى أصيبعة : وأما حنين أبوه ، فكان مهتما بنقل الكتب الطبية وخصوصا كتب : جالينوس ، إلا وهى بنقل حنين أو باصلاحه . ومن بين هؤلاء النقلة والمترجمون والمصححون فى الدور الثانى : ثابت بن قرة الصابى [توفى ٢٨٠ هـ] ، وحبيش بن الحسن ويدعى : حبيش الأعسم ابن أخت حنيين [توفى عام ٣٠٠ هـ] وأيوب المعروف بالأبرش .

وكذلك : عيسى بن يحيى بن ابراهيم
من تلاميذ : حنين فى النقل .

وأما أبو عثمان : سعيد بن يعقوب الدمشقى ، فقد كان يترجم لعلى بن عيسى وزير المأمون ، وأبو نوح بن الصلت وغيرهم .

وفى هذا الدور الثانى : تم نقل أهم كتب التراث اليونانى فى كل فن منها :

المجسطى : ترجمه ابن البطريق للمأمون .

الحكم الذهبية : ومنسوب لفيثاغورس وكافة مصنفات : أبقراط ، وجالينوس وكذلك كتاب : طيماوس ، لأفلاطون . وكتاب : السياسية المدنية لأفلاطون أيضا وله أيضا كتاب : النواميس .

وكذلك كتاب : جوامع المحاورات الأفلاطونية لجالينوس .

وكتاب : المقولات ، لأرسطو .

ولقد قام حنين بن اسحاق بنقل غالبية تلك الكتب علاوة على جبيش ، وابن ناعمة .

الدور الثالث للحركة :

واشتمل هذا الدور الثالث والأخير على الطبقة الثالثة من المترجمين ويبدأ اعتبارا من نهاية عام ثلاثمائة للهجرة .

ومن بين المترجمين فيه : ابن يونس ، ويذكر القفطى أنه كان ببغداد فى خلافة الراضى بعد سنة ثلاثمائة وعشرون وقبل العام الثلاثون ومن هؤلاء : حسان بن ثابت بن قرة[1] [توفى ٣٦٠ هـ] ويحيى بن عدى[2] [توفى ٣٦٤ هـ] وأبو على بن زرعة[3] [توفى ٣٩٨ هـ] .

وكان أكثر ما يترجم من كتب فى هذا الدور الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو ، وتفسير هذه الكتب للاسكندر الافروديسى فضلا عن بعض الكتب الهندسية . والعلمية .

وجدير بالذكر أن ماحصله العرب خلال تلك الأدوار من بعض التراث الثقافى اليونانى ، لم يصل الى أوروبا إلا بعد حوالى أربعة قرون بعد انحلال الدولة الاسلامية حيث بنى الغرب حضارته عليها بعد أن أضاف المسلمون الى هذا التراث ما ابتكروه وشهد بذلك كل باحث موضوعى ، ويشير الى ذلك مانجده حاليا مسجلا للعرب والمسلمين بدوائر المعارف العالمية ، شاهدا بفضلهم واسها ماتهم واضافاتهم الفريدة المتميزة فى شتى انحاء المعارف[4] .

---

(١) حسان بن ثابت بن قرة : كأن أديبا فاضلا ، مؤسفا عالما بعلم الهيئة ماهرا بصناعة الطب (توفى ببغداد عام ٣٣١ هـ) [الفهرست لابن النديم] .

(٢) يحيى بن عدى : أبو زكريا يحيى بن عدى المنطقى التكرية . مذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية [طبقات الأطباء] توفى عام ٩٧٤ م .

(٣) أبو على عيسى بن زرعة ، النصرانى اليعقوبى ، أحد المتقدمين فى علم المنطق وعلوم الفلسفة ومن النقلة المجودين — ولدته بغداد عام ٩٤٢ م ونشأ بها وتوفى عام ١٠٠٧ م .

(الفهرست لابن النديم) .

(٤) مادة هذا البحث مستقاة من أماكن متفرقة من المصادر التالية : الفهرست لابن النديم ، تاريخ الحكماء للقفطى ، كشف الظنون لحاجى خليفة ، عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة .

ثانيا : شغف المسلمين بتحصيل المعارف :

ما أن انتهينا الى القرن الرابع الهجرى ، وفى آخره على وجه التحديد نجد أن تلك الفترة قد ذكرت بالاكتشافات العلمية والتقدم الملحوظ الذى احرزه العرب فى الطب والهندسة ، وعلم المناظر ، والعلوم الطبيعية .

وهذا العصر المتألق هو بعينه عصر ابن سينا الفيلسوف الطبيب[1] ، والطبرى الطبيب المشهور ، وتلميذه : محمد بن زكريا الرازى[2] ، الذى ظل فى أوروبا حجة فى الطب لاينازع حتى القرن السابع الميلادى ! وفى تاريخ القفطى من الحكايات ما يحقق ولع المسلمين بالعلم وشغفهم نحو تحصيله .

حكى يحيى بن عدى قال : عرض علىّ شرح الاسكندر الافروديسى ، على كتاب : سمع الكيان ، وكتاب : البرهان بمائة دينار وعشرين دينار ، فمضيت لأحتال فى الدنانير ، ثم عدت ، فأصبت القوم قد باعوا الشرحين فى جملة كتب ، على رجل خراسانى بثلاثة آلاف دينار .

وحكى يحيى بن عدى أيضا قال : التمست من ابراهيم بن عبد الله الناقد النصرانى فصوص : سوفسطيقا ، والخطابة ، والشعراء ، بنقل حنين بخمسين دينارا ، فلم يبعها ، وأحرقوها وقت وفاته .

ويعلق القفطى قائلا : فانظر الى همة الناس فى تحصيل العلوم ، والاجتهاد فى حفظها . والله لو أحضرت هذه الكتب فى زماننا هذا ، وعرضت على مدعى علمها ما أدوا فيها عشر ماذكر.

---

(١) ابن سينا : [٩٨٠ — ١٠٣٧ م] فيلسوف فارسى وطبيب . وقد نقل اسمه الى اللاتينية فكان : Avicenna وهو أكثر الفلاسفة أصالة ، وقد أقام مذهبا فلسفيا فى الوحدانية ، يقترب الى أقصى حد ممكن من تركيب يؤلف بين مبادىء الاسلام ، وتعاليم أفلاطون وأرسطو ، ولقد امتزجت فيه رغبة فارسية عارقة فى الحياة بسعى دائب نحو الحقيقة ، فأنتجت نسقا فلسفيا يتجلى فيه عقل مبدع ناقد مفعم بشعور دينى ولقد كان لكتابه : الشفاء ، تأثير كبير على المسلمين واليهود والمسيحيين ، على الرغم من أنه قد أثار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين له [الموسوعة الفلسطينية] .

(٢) محمد بن زكريا الرازى : وموضعه من علم الفلسفة والطب مشهور ، وألف فى ذلك كتبا كثيرة . ولد عام ٢٥١ هـ وهناك خلاف فى تاريخ وفاته ، ويقع فيما بين ٣١١ ، ٣١٣ هـ ، وهو طبيب المسلمين غير مدافع ، كان ينفر من علم الكلام ودرس المنطق . ولقد كانت كتب الرازى فى الطب ، أكبر كتب الطب فى العصور الوسطى ، ولقد ترجمت الى اللاتينية ، وظل الرازى فى أوروبا حجة فى الطب لاينازع حتى القرن السابع عشر .

[دائرة المعارف الاسلامية]

وجدير بالذكر أن زمان القفطى الذى عاصر فيه تلك الأحداث كان منتصف القرن السابع الهجرى ، حيث كانت الحركة العلمية فى بعض أجزاء الدولة الاسلامية فتية مزدهرة ، رغم ما أصابها من تمزق وتدهور سياسى . وعن ابن سينا : انه لما قدم بخارى لعلاج السلطان نوح بن منصور قال : سألته الإذن فى دخول دار كتبهم ، ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لى ، فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على البعض .

فى بيت : كتب العربية والشعر .

وفى بيت آخر الفقه . وكذلك فى كل بيت كتب علم مفرد ، وطالعت فهرست كتب الاوائل ، وطلبت ما احتجت اليه ، ورأيت من الكتب مالم يقع اسمه الى كثير من الناس قط ، وما رأيته قط ، وما رأيته أبدا من بعد .

وحكى ابن السنبدى — وكان من أهل العلم بالأسطرلاب والهيئة — ان الوزير : ابو القاسم : على بن أحمد الجرجانى ، تقدم عام خمس وثلاثين واربعمائة لاعداد فهرست وبرم ما أخلق منها . وأنفذ القاضى : أبا عبد الله القضاعى ، وابن خلف الوراق ليتوليا ذلك . وحضر القصر ، وحضرت لأشاهد ما يتعلق بصناعتى ، فرأيت من كتب النجوم والهيئة ، والفلسفة خاصة : ستة آلاف وخمسمائة جزء .

وكان أيضا بحلب زمان آل حمدان ، خزانة من الكتب مشهورة ، فيها من كل فن ، لا سيما من التاريخ والشعر والفلسفة مالا يحصى .

وزخرت قرطبة فى منتصف القرن الرابع الهجرى بخزانة عامرة بالكتب ، ضمت ما يقرب من أربعمائة الف مجلد . وهذا يدعونا الى القاء الضوء على موضوع : المكتبات أو دور الكتب فى تلك الفترة المزدهرة من التاريخ الاسلامى .

المكتبات

لاشك فى أن المكتبات فى كل عصر تعكس صورة الاتصال الثقافى بين ابناء الأمة من ناحية ، وابناء كافة البلدان من ناحية أخرى . وبدون المكتبات تبقى وسيلة الاتصال منقطعة ، وبالتالى تتوقف عجلة الحضارة والتقدم وتعكس المكتبات الاسلامية إبان حركة الاتصال بالتراث اليونانى والخصوبة العلمية ، ما كان عليه الخلفاء المسلمون من حرص وشغف بالمعارف .

ولقد أنشأ الخلفاء المكتبات بدور الخلافة ، والى جانب ذلك أقام الأفراد بعض هذه المكتبات الخاصة ولقد كان حماس الخلفاء العباسيين ، من أكبر العوامل التى ساعدت على انتشار المعارف وتشجيعهم لكل ما يتصل بالعلم .

وكانت قصور الخلافة العباسية منتدى يلتقى فيه الشعراء والأدباء والعلماء ، حيث يحفزهم السخاء . وكانت خزائن الخلفاء تزخر بأنفس الكتب وأثمنها[1] .

ولعل أبو جعفر المنصور [١٣٦ ــ ١٥٨ هـ] أول خليفة عباسى ، يقوم بالحاق مكتبة بقصر الخلافة .

ويذكر الخطيب البغدادى واقعة تشير الى ذلك ، حيث دخل محمد ابن اسحق صاحب كتاب « السيرة » المعروف [توفى فى أواسط المائة الثانية للهجرة] على الخليفة المنصور يوما وبين يديه ابنه : المهدى . فقال المنصور : أتعرف هذا يا ابن اسحق ؟ قال : هو ابن أمير المؤمنين . قال : اذهب ، فألف له كتابا يؤرخ للدنيا ، منذ خلف الله آدم الى يومك هذا . فلما الف ابن اسحق كتاب : « السيرة » ، وعاد به ، قال المنصور : هذا كبير ، اختصره . فذهب ، فاختصره ، وهو المتداول بين الناس ، أما أصله ــ وهو الكتاب الطويل ــ فقد جعل فى خزانة أمير المؤمنين[2]:

وفى عهد المهدى [١٥٨ ــ ١٦٩ هـ] ولد هارون الرشيد [١٧٠ ــ ١٩٣ هـ] ، فلقد طور المكتبة وأضاف اليها كتبا ومصنفات جديدة ، وبذلك يرث الأبن عن الأب « الرشيد » عن الجد : [أبو جعفر المنصور] دارا للمعرفة

---

(١) انظر : خزائن الكتب القديمة فى العراق ــ كوكيس عواد .

(٢) تاريخ بغداد ، الخطيب البغدادى ، حـ ١ ص ٢٢٠ ، ٢٢١ .

يحرصون جميعا على تنميتها وازدهارها . وسواء أكانت خزانة الكتب ببيت الحكمة ـــ التى أنشأها هارون الرشيد ـــ تعد امتدادا لخزائن الخلفاء أولا ، فانها قد بلغت ذروة عظمتها وشموخها بأنفس الكتب على يد الخليفة المأمون [١٩٨ ـــ ٢١٨ هـ] الذى ازدهرت كما أسلفنا على أيامه حركة النقل والترجمة الشهيرة ، وتألق العلماء بفضل حماسه وتشجيعه البالغ للعلم وذويه .

ويبث المأمون الوفود خارج حدود بلاده لجلب كتب التراث من النفائس ، الى قبرص ، والقسطنطينية ، وعمورية ، وأنقرة ، وفارس وغيرها . حتى إذا تم له ما أراد جمعه من ذخائر كتب التراث ، عمد الى النقلة والمترجمين يشجعهم ، ولقد أوردنا أسماء أشهر هؤلاء وأعمالهم المنقولة أو المترجمة فى الجزء الأول من هذا المبحث [أدوار حركة النقل والترجمة] وبنهاية الخليفة المأمون ، يفتر الحماس تجاه مكتبة الحكمة والاتجاه للتراث والمعارف على وجه العموم .

ويخبو الضوء فى عهد المعتضد بالله [٢٧٩ ـــ ٢٨٩ هـ] ، عدا اضافات قليلة لانكاد نجد ما يستحق الاشارة أو التقدير .

وفى عهد الراضى [٣٢٢ ـــ ٣٢٩ هـ] يختلف الوضع عن سلفة المعتضد بالله ، حيث كان له اهتمام خاص بالأدب ، فسعى الى تزويد المكتبة الخليفية بما يضيف نماء عليها ، من المستطرف من الكتب .

ويستمر القائم بالله العباسى ، وهو الخليفة السابع والعشرون من خلفاء بجنى العباس [٤٢٢ ـــ ٤٦٧ هـ] فى مزيد من الاضافة لمكتبة الخلفاء ، أو لخزانة بيت الحكمة .

وبالرغم من طول عهد الخليفة العباسى : المقتدى بأمر الله بالخلافة [٤٦٧ ـــ ٤٨٧ هـ] ، فلم يضف الى المكتبة ما يستحق الذكر .

وعلى عهد الناصر لدين الله [٥٧٥ ـــ ٦٢٢ هـ] صحت المكتبة الخليفية صحوة كبرى ، إذا ما قسنا ذلك بفترة الركود السابقة منذ نهاية عصر المأمون ، الى بداية عهد الناصر لدين الله . فقد غدت المكتبة عامرة حافلة بنوادر الكتب وأعظم الأسفار .

ويذكر القفطى ما يفيد بانه تم تغذية وانشاء ثلاث مكتبات من تراث مكتبة الخلفاء أو بيت الحكمة ، وهذه المكتبات هى :

خزانة دار المسناة ببغداد ، وخزانة الرباط الخاتونى السلجوقى ، وخزانة المدرسية النظامية .

يقول القفطى فى مناسبة ترجمة : أبى الرشيد الحاسب ، مبشر بن أحمد ، الملقب : بالبرهان (٥٨٩ هـ) أنه « تميز فى أيام الناصر لدين الله أبى العباس أحمد ، وقرب منه ، واعتمد فى اختيار الكتب التى وقفها بالرباط الخاتونى السلجوقى ، وبالمدرسة النظامية ، وبدار المسناة ، فإنه أدخله الى خزائن الكتب بالدار الخليفية ، وأفراده لاختيارها(١) » .

ويضيف المستنصر بالله [٦٢٣ ــ ٦٤٠ هـ] الى المكتبة الخليفية المزيد من النوادر والتحف ، ويذكر ابن كثير ، انه لم يكن لهذه الكتب فى الدنيا نظير(٢) ، وهذا دليل على ندرتها وقيمتهاالكبيرة .

وكان المستعصم بالله [٦٤٠ ــ ٦٥٦ هـ] من أعظم الخلفاء رعاية للعلم ، وشغفا بجمع التراث ، فعمر الخزانة بالكتب الى أن جاءت نهايته على يد المغول ، وما هو معروف من قتل هولاكو له ، ونهب خزانة الكتب الخليفية التى كانت تعد من أعظم خزائن الكتب فى الاسلام . والى جانب تلك المكتبات ، أنشأبعض الاشخاص مكتبات خاصة ولعا بالثقافة والمعرفة وهى : مكتبة رضى الدين بن طاووس ، مكتبة ضياء الدين عبد الكريم ، مكتبة بن العملقى . أما المكتبات العامة فكانت :

مكتبة مشهد أبى حنيفة .
المكتبة القادرية .
مكتبة المسجد الزيدى .
مكتبة النظامية .
مكتبة المشهد الكاظمى .
مكتبة المدرسة البشيرية .
مكتبة مسجد قمرية .
مكتبة رباط المأمونية .

---

(١) القفطى : أخبار الحكماء بأخبار العلماء ، ص ٢٦٩ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية فى التاريخ .

مكتبة المستنصرية . وتكاد تنحصر فترة قيام هذه المكتبات من نهاية القرن الرابع الهجرى وحتى أوائل القرن السادس تقريبا .

وهكذا تواكب حركة انشاء المكتبات حركة الازدهار الثقافى التى عاشتها الدولة الاسلامية ، إبان حركة النقل والترجمة .

ولعل انشاء تلك المكتبات وأثرائها ، خير شاهد على شغف المسلمين بالعلوم والمعارف ، وهذا بعينه ما ساعدهم على الاضافة وأحراز السبق فى كثير من فروع العلم والمعرفة .

المبحث الخامس
أصالـة الفكر الاسلامى

مصادر الابداع الالهى :

أولا : القرآن وعلم الكلام : القرآن كلام الله ، تحدى الله به العرب مبلغا الرسول الأمين عن طريق جبريل المعلم . ومازال التحدى قائما وسيبقى الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . لقد استمد المسلمون من هذا النبع الصافى كل المعارف والعلوم ، وفى ظلال القرآن نشأ علم الكلام حجاجا عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية ، وبين احضان الكتاب نشأ علم الحديث ، وظهر منطق الفقيه ممثلا فى علم أصول الفقه .

وكانت الرسالة الأولى لعلم الكلام ، العلم الاسلامى الخالص الذى أصبح ضرورة ملحة أمام غزو فكر الالحاد اليونانى المستورد ، الدفاع عن صحة وصدق الكلام الالهى أمام ريب المشككين ، ومخاتلة المنافقين ، وكذب الملحدين .

تصدى المعتزلة ، فرسان العقل والمنطق للدفاع عن القرآن .

يقول تعالى :

« وقال الرسول يارب ان قومى اتخذوا هذا القرآن مهجورا وكذلك جعلنا لكل بنى عدوا من المجرمين وكفى بربك هاديا ونصيرا[1] » .

وشرع المسلمون فى استخدام الحجج البرهانية المبنية على العقل مستمدين الادلة من صميم الكتاب . واوضحوا ، أن طريق معرفة القرآن ، النقل المتواتر ، وبهذا لاتصح المناظرة فيه ، والواجب فيه التصادق ، لأن العلم به مشترك بين الناس ، كما أنه لامزية لأحد من المكلفين على الآخر ، فى معرفة المشاهدات الدالة على التوحيد[2] .

---

(١) الفرقان : ٣١ .

(٢) المتكلم المسلم المعتزلى الكبير : القاضى عبد الجبار الهمذانى ــ الموسوعة الكلامية : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل : جـ ٧ ، ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

ولقد أثيرت تساؤلات عدة حول الكتاب ، ونجم عنها اختلاف فى وجهات النظر ، غير أن هذا الاختلاف بين وجهات النظر ، والخلاف فى القرآن بين الناس كما حدث بين الصحابة مثلا ، لا يعد مبررا لجواز الشك فى القرآن .

وترتيبا على ما سبق ، فانه إذا حدث بين بعض المخالفين عدم معرفتهم بحرف من كلمة ، وانها من القرآن ، فان ذلك لايجوز فى الكلمة ، ثم فى الآية ، ثم فى السورة ، لأن ذلك يقدح فى العلم الضرورى بالقرآن فى جملته ، ويشكك فيه . وعلى حد تعبير القاضى : عبد الجبار ، من يعرف شعر امرىء القيس ، لا يجب إذا شك فى حرف منه أو كلمة ، أن يشك فى البيت والقصيدة ، وكذلك الحال بالنسبة للكتاب والسنة .

ونحن نلحظ هنا مسألة على جانب كبير من الأهمية ، تمثل ذكاء وتفوق العقلية العربية الاسلامية ، تلك هى استخدام علم الكلام الاسلامى الخالص مدعما بالأدلة المنطقية الارسطية اليونانية ، وهى بعينها التى استخدمها الزنادقة والملحدون لتقويض دعائم الاسلام واركانه . لقد بدت الشخصية الاسلامية ، واعية مدركة ومتفهمة للثقافة المستوردة ، ففاضت بين ثناياها واستخرجت اسلحة الخصوم وبعد أن أجادت استعمالها ، رمتهم وكان الله على الحقيقة هو الرامى :

« وما رميت إذ رميت ولكن الله[1] رمى » وعلى نفس النمط مستخدما علم الكلام المطعم بالمنطق الأرسطى ، يؤكد الفيلسوف المعتزلى الكبير : أبو هاشم الجبائى[2]، عدم امكان التشكيك فى المعرفة القرآنية .

---

(١) الانفال : ١٧ .

(٢) أبو هاشم الجبائى زعيم المدرسة الجبائية البهشمية المعتزلة من بعد استاذه الكبير ووالده : أبو على الجبائى . وهو : أبو هاشم : عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى .... بن ابان ، مولى عثمان بن عنان رضى الله عنه . ولد أبو هاشم سنة سبع وأربعين ومائتين ، وتوفى يوم الأربعاء لاثنى عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة أحدى وعشرين وثلاثمائة ، ببغداد . اشتهر أبو هاشم الجبائى كأفضل المتكلمين فى عصره واستكمل تأسيس المدرسة المعتزلة حيث استمرت من بعده الى مايزيد على قرنين من الزمان دفاعا عن عقيدة التوحيد فى صدق وثبات ويقين .

[انظر هذا الموضوع : وفيات الاعيان ، ميزان الاعتدال ، شذرات الذهب ، البداية والنهاية ، الفهرست ، المحيطة بالتكليف ، الفرق بين الفرق ، المنية والأهل ، الملل والنحل ، والتبصير فى الدين ، علاوة على ماجاء مذكورا عن أبى هاشم الجبائى فى الموسوعة الشاملة القيمة : المغنى ، للقاضى عبد الجبار الهمذانى وينصب على أبواب التوحيد والعدل] .

ويبرهن أبو هاشم على ماسبق ، عن طريق ضرب الأمثلة فيقول : « لايجب إذا جاز ان نشكل الطويل بما يقاربه ، ونشكل ما يقاربه بما هو دونه ، ثم كذلك أبدا ، لجوزنا ان يلتبس الطويل بجزء لا يتجزأ » .

ويعطينا أبو هاشم أمثلة على ذلك أيضا فى المشاهدة : بأن أحدنا إذا شاهد جسما فى مكان ، ثم عاد اليه ، جوز أن يكون قد ترك الى أقرب الاماكن منه ، ثم كذلك أبدا ، ولا يجب ان يلتبس عليه حالة إذا تحرك الى مكان بعيد ، لما كان قد يلتبس ذلك على التدريج وعند تكرار المشاهدة[1] .

ونحن نخلص مما سبق الى أنه لايصح التشكيك فى المعرفة القرآنية ، بناء على اختلاف فى القرآن : فى حرف أو كلمة أو جزء منه ، لان ذلك لا يوجب الشك فى يقينه وصدقه .

وفى اعجاز القرآن ، واعتباره كذلك للرسول محمد ﷺ ، وان النبى ﷺ ، لم يأخذ القرآن عن غيره يثبت أبو هاشم الجبائى ذلك بقوله : إنه لايجوز القول بان محمدا ﷺ ، أخذ القرآن عن غيره وادعى النبوة كاذبا ، لأننا قد علمنا بان الله اختصه بذلك دون غيره ، وعليه ظهر أيضا دون غيره .

وأما عن نظم وفصاحة القرآن ، واختصاصه بجزالة اللفظ ، وحسن المعنى ، فان الفيلسوف المتكلم يوضح ذلك بقوله : انه إنما يكون الكلام فصيحا ، لجزالة لفظه وحسن معناه ، ولابد من توفر الأمرين . لأنه لو كان جزل اللفظ ، ركيك المعنى ، لم بعد فصيحا . فاذن فعلى كلام أبى هاشم يجب ان يكون الكلام جامعا للأمرين ، وفصاحة الكلام ليست بنظم مخصوص له ، لأن الخطيب قد يكون أفصح من الشاعر ، والنظم مختلف ، إذا أريد بالنظم : اختلاف الطريقة ، وقد يكون النظم واحدا وتقع المزية فى الفصاحة[2] وعن معارضة القران : يذكر المخالفون المشككون فى العقيدة ، إنه قد حدثت معارضة القرآن بالفعل .

ومما لاشك فيه ، ان الذى يدعو لابطال أمر القرآن ، هو الذى يدعو للمعارضة . ومعروف ان العرب قد أعرضوا عن معارضة القرآن ، لتعذرها رغم

(١) المغنى : جـ ٧ ، ص ١٦٧ .

(٢) المصدر السابع : ص ١٦٣ .

مابذلوه من تضحيات ، ولكنهم باءوا بالفشل ورجعوا بالخيبة ، واستحالت عليهم معارضة الرسول ، وكتاب الله المنزل .

ولكن كما اسلفنا ادعى المخالفون ، أنه قد حدثت معارضة للقرآن بالفعل ، ولم تظهر ، لان الذين عارضوا الرسول والقرآن ، قليل من كثير ، لأن العرب وان كان عددهم كبيرا ، إلا ان المتقدم منهم فى البلاغة قليل ، ثم يترتبون ويتفاضلون ، فيعود الأمر فى متقدميهم الى أنهم قليل ، من القليل الموصوفين بالفصاحية ، ومثلهم لايمتنع الطواطؤ عليهم .

وبهذا فقد جوز المخالفون ظهور المعارضة للقرآن ، ولكن المعارضين قد اتفقوا على كتمانها ، أو عدلوا عنها مع تمكنهم من ذلك ، للمشاركة فى رئاسة القرآن ، ووجوه المنافع من ورائه ، أو دفعا للمضار المخوفة من جهته .

ويدحض أبو هاشم الجبائى ، الرأى السابق الذى قرره البعض متعلقا بحدوث معارضة للقرآن . بأن المعارضة لو وقعت من القليل فلا بد أنها كانت تتكشف على مر الأيام ، وان لم تتكشف فى الحال ، لان العادة لم تجر فى كتمان مثل ذلك باستمرار ، ولو جاز مثل ذلك فلا نأمن فى زمن كل متقدم فى الشعر ، وفى زمن كل عالم مبرز ، ان جماعة شاركوه وساووه ، ومع ذلك لم يظهر أمرهم سائر الأوقات . ويدلل أبو هاشم على صحة ذلك ، بان الملوك مع عظيم تشددهم فى كتم اسرارهم ، فانها بالرغم من ذلك تنكشف وتظهر بمرور الزمن . ويقول أبو هاشم : إن العادة لم تجز ان يكتم الانسان عن غيره ما يتمتع به من فضل وعلم غير عادى ، لأن ذلك الأمر ميزة له عن بقية الناس[1] . ونحن نرى ، إنه وان صح

عدم ظهور المخالفة فى وقت معين لخوف من أحد أو لأمر آخر ، فان المخالفة لابد وان تظهر فى وقت آخر من الأوقات وتنتشر . واذا كان الأمر ينطبق على انسان واحد ، فالأولى فى ذلك ان ينطبق على الجماعة التى ظهرت منهم المعارضة لو كانت قد ظهرت ، وهى لاشك أمر خطير ، لأن القرآن كان فى ذلك الوقت مثار جدل ونقاش ، وشد انتباه جميع الناس خاصة المعارضين المكذبين .

ويذهب بعض المخالفين أيضا ، الى أن اختصاص القرآن بميزات معينة من بلاغة وفصاحة وغيرها ، لايدعو للتحدى به ، لان « اقليدس » وصاحب

(١) المصدر السابع : ص ٢٧٣ .

كتاب : « المجسطى » ، « وصاحب العروض » ، « وسيبويه » ، وغيرهم . قد اختصوا فيما ظهر عنهم من العلوم وما بأنوابه من غيرهم ، ولم يدل ذلك على نبوتهم ، ولا صلح منهم التحدى لذلك . ويطبق هؤلاء ما سبق وادعوا على القرآن ، وانه يجب مثله فيه ، لان القرآن وان انفرد بمزية ، فان مزيته ليست باكثر من مزية ما ظهر من كتب هؤلاء .

ومرة أخرى يتصدى الجبائى للرد على المخالفين ، لان ما ذكروه يوجب كون هذه الأمور معجزة ، ولا يقدح ذلك فى اعجاز القرآن .

ونحن قد بينا فيما سبق ، وجه كون القرآن دلالة ومعجزا ، فان كان الذى أورده المخالفون بمنزلة القرآن ، فيجب أن يكون معجزا ، وكون هذه الكتب ليست معجزات يبين اختلافها عن القرآن تماما بما احتوته من أمور مغايرة .

ويرى أبو هاشم الجبائى ، ان التحدى بالكتب السابقة لايصح ، لان ذلك لوصح كان التحدى واقعا بمعناه ، لا بلفظه .

ويفرق أبو هاشم بين طبيعة هذه الكتب ، وبين طبيعة القرآن ككتاب ، بأن الحساب والهندسة مثلا ، لا يجديان إلا على وجه واحد ، لأن أصله : الضرب والقسمة ، ويتقدم فيهما الانسان بفطنته ، فلا يصح أن تقع فى ذلك طريقة التحدى[1] .

وبهذا يثبت أبو هاشم صلاحية وصحة التحدى بالقرآن ، على خلاف ماذكره المعارضون .

والحقيقة الثابتة ، ان القرآن لم تتم معارضته ، لان الناس قد استطاعوا ان يعرفوا فضله فى الفصاحة والاعجاز والبلاغة . ولا يجب الايمان بالقرآن دون معرفة معناه ، والا لم تكن هناك ضرورة فى أن يتضمن فائدة معينة يحصل عليها من يتوصل الى فهم كنه كلماته ، وما يشير اليه .

ولو كان القرآن يجب الايمان به ـــ كما ذكر البعض ـــ دون معرفة معناه ، لوجب ان لايختلف حاله ، بين أن يكون عربيا أو أعجميا . أى أننا ندل على ضرورة معرفة معنى القرآن للايمان به ، بأن القرآن لهذا السبب نزل بلغة العرب

---

(١) المغنى : جـ ١٦ ، ص ٣٠٥ ، ١١٠ .

« العربية » ، حتى يفهموا معناه ويدركوا مقاصده : « إنا أنزلناه قرآن عربيا لعلكم تعقلون[1] .

وقوله تعالى :

« قرآنا عربيا غير ذى عوج لعلهم يتقون[2]» ولو لم يرد بالكلام القرآنى الفائدة ، لكان لافرق بينه وبين التصويت ، وأراد مالم تقع عليه المواضعة البتة . وكذلك : كان لاوجه لانقسامه الى كونه : أمر وخبرا ، أو وعدا ، ووعيدا ، وأنه لايمكن الادعاء بان وجه حسنه التعبد بالتلاوة ، لانه كان لا يختلف لو كان هذا هو الغرض ، من حاله وهو عربى ، عن حاله وهو بالزنجية مثلا .

وفيما يختص بادعاء التناقض فى القرآن ، فقد طعن البعض فى القرآن بوجود التناقض والأختلاف فيه فيما يتصل باللفظ ، والمعنى ، والمذهب . ومن هؤلاء : ابن الراوندى فى كتابه : « الدامغ » ، حيث قال بان قوله تعالى :

« فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم[3]» ، مناقض لقوله سبحانه :

« وجعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه[4] » وقد رد أبو على الجبائى[5] ، على ابن الراوندى بانه لاتناقض فى ذلك ، وفسر قوله تعالى : « فما اختلفوا فيه إلا من بعد ماجاءهم العلم » أنه تعالى اراد به الحجج والقرآن دون العلم بصحة ما جهلوه ، لأنه تعالى أطلق العلم ولم يقيده .

وأما قوله تعالى :

« وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه » ، فيقصد تشبيههم لاعراضهم عن النظر فيما أتاهم من الحجج ، بمن هذا حاله ، وكذلك فإنما ذكر الطبع لأنهم إذا أعرضوا وجهلوا وكفروا ، حصل فى قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعا وختما[6].

---

(١) يوسف ٢ .

(٢) الزمر : ٢٨

(٣) الجاثية : ١٧

(٤) الانعام : ٢٥

(٥) الفيلسوف المتكلم المعتزلى الكبير توفى عام ٣٠٣ هـ .

(٦) المغنى : جـ ١٦ ، ص ٣٩

وبهذا تسقط حجة ابن الراوندى فى طعنه على القرآن بالتناقض . واضافة الى ذلك ، طعن اعداء الاسلام فى القرآن من ناحية التكرار والتطويل فيه . وضربوا لذلك مثلا بالتكرار الموجود فى سورة : « قل يا أيها الكافرون[١] » .

ويرد أبو هاشم الجبائى ، بانه وان أشبه فى اللفظ التكرار ، فليس بتكرار ، لان المراد به : ألا أعبد ما تعبدون اليوم ، وأراد بقوله : « ولا أنتم عابدون ما أعبد[٢] » ، أنكم غير عابدين لما أعبد اليوم . وأراد بقوله : « ولا أنا عابد ما عبدتم[٣] » أى : أنى عابد ما عبدتم فيما سلف ، لانهم كانوا يعبدون فى المستقبل من الحجارة والأوثان غير ما عبدوه من قبل .

وأما قوله تعالى : .

« ولا أنتم عابدون ما أعبد[٤] » ، فمعناه : أنكم لا تعبدون ما أعبده بعد اليوم .

والسبب فى أن الله سبحانه وتعالى أنزل هذه السورة ، ان قوما من الكفار قالوا لرسول الله ﷺ : اعبد ما نعبده اليوم سنة ، حتى نعبد ماتعبده أنت اليوم سنة ، وأعبد أنت مانعبده سنة أخرى ، حتى نشترك فى العبادة على هذا السبيل ، فأنزل الله تعالى هذه السورة جوابا لهم .

وعن التطويل فى القرآن ، طعن البعض فى ذلك . فبين أبو هاشم أن التطويل لابد منه أحيانا إذا كان هو الأبلغ فى الفصاحة ، وفصاحة الكلام اذا كانت تظهر بحسن معانيها واستقامتها ، والحاجة اليها فيجب أن يكون الكلام بحسبها . فلا بد إذا اختلفت أحوال المعانى ان يختلف الكلام ، تطويلا وايجازا ، لانه ليس فى قول الله تعالى « لفظة » تعم قولة تعالى : « حرمتَ عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم »[٥]

فلا بد اذن كما بين أبو هاشم فى وجوب بيان المحرمات من النساء ، ان يجرى تعالى الخطاب على النحو المبين فى الآية السابقة .

ونحن نجد هذا واضحا فى الآيات القرآنية ، فقد اختلفت الآيات فى الطول والقصر ، لان الذى جعله آية ، قد كان قصة تامة أو يحل هذا المحل .

---

(١) الكافرون : ١٠٩ (٤) الكافرون : ١٠٩

(٢) ، (٣) نفس المصدر . (٥) النساء: ٤

ومن ناحية أخرى ، نحن نعلم أن التطويل يعد عيبا فى المواضع التى يمكن الايجاز فيها ، ويغنى عن التطويل . أما إذا تعذر الايجاز ولم يعطينا المعنى ، فالتطويل واجب .

ونحن نخلص فى النهاية ، الى أن القرآن قد جاء بكل شىء فى موضعه ، كما وان بلاغته وفصاحته ، ادت الى التطويل غير المعيب ، والتكرار المفسر المفيد فى بعض المواضع والمناسبات .

وهكذا وجدنا أنفسنا أمام فكر اسلامى خالص — بحت ممثلا فى علم الكلام ، فرضته الضرورة وأوجدته ظروف العصر فى بيئة اسلامية خالصة ولغرض اسلامى خالص دفاعا عنه عقيدة التوحيد .

ثانيا : السنة المشرفة وعلم الحديث ، وعلم أصول الفقه :

وعلى نفس السياق ، ومن المنبع الاسلامى الخالص : ينشأ علم مصطلح الحديث ، وعلم أصول الفقه ، لحاجة اسلامية بحتة ودون وجود أدنى تأثير من الثقافات الخارجية .

ويجدر بنا قبل الخوض فى تلك العلوم ، أن نتتبع تاريخ السنة النبوية المشرفة . والسنة النبوية فى اصطلاح الفقهاء : ماصدر عن النبى ﷺ ... غير القرآن .... من قول أو فعل أو تقدير وهى وحى النص مصداقا لقول الله تعالى :

« وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى »

فالسنة اذن تماما كالكتاب باعتبارهما وحيا ، ولكن الاختلاف يتمثل فى أن القرآن وحى الهى باللفظ والمعنى ، بينما السنة ، وحى بالمعنى دون اللفظ .

والسنة ، تعد المصدر الثانى للاحكام الشرعية بغد الكتاب ، وهى واجبة الاتباع حال غياب نص قرآنى صريح .

ولقد نص الله صراحة فى كتابه الكريم على وجوب الالتزام بسنة نبيه واتباعها فى قوله تعالى :

« قل أطيعوا الله والرسول[1] »
وقوله الحق : « وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون[2] »
وقوله تعالى : « واطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم[3] »
وقول الله : « وإن تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول[4] »
وقوله سبحانه : « وما ارسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله[5] »
وقول الحق : « من يطع الرسول فقد أطاع الله[6] »
وقوله سبحانه : « واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا[7] »

وهكذا تشير النصوص القرآنية السالفة صراحة الى أن طاعة الرسول من طاعة الله ، وهى واجبة ملزمة .

ومن احكام السنة : ما وافق القرآن بها ومنها ما فصل ما أجمل منها فى الكتاب . ومنها على وجه خاص : الاحكام التى خلت الاشارة اليها صراحة فى القرآن وهى احكام كما اسلفنا واجبة الاتباع . ولم يتم تدوين السنة المشرفة فى عهد النبى ﷺ وظلت كذلك عصر الخلفاء الراشدين ، وكانت محفوظة فحسب فى صدور الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين .

وفى زمان الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز[8] ، جرت محاولة لتدوين السنة . إلا أن عمر رضى الله تعالى عنه توفى قبل إتمام ذلك الأمر .

---

(١) آل عمران : ٣٣
(٢) آل عمران : ١٣٢
(٣) النساء : ٥٩
(٤) النساء : ٥٩
(٥) النساء : ٦٤
(٦) النساء : ٨٠
(٧) المائدة : ٩٢

(٨) عمر بن عبد العزيز الخليفة العادل التقى الورع الزاهد المؤمن ، وهو : عمر بن عبد العزيز بن مروان القرشى الأموى المعروف . أمير المؤمنين ويقال له : أشبح بنى مروان ـــ كان تابعيا جليلا ، روى عن أنس بن مالك وغيره من التابعين . كان مولده عام : احدى وستين هجرية ، وهى السنة التى قتل فيها الحسين بن على رضى الله عنهما فى مصر ومما يروى : ان عمر بن عبد العزيز بكى وهو غلام صغير ، فبلغ أمه فارسلت اليه . فقالت : ما يبكيك ؟ قال : ذكر الموت ، فبكت أمه . وتوفى عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه وأرضاه ، عام احدى ومائة هجرية .

[وانظر كتاب : جذور الحضارة الاسلامية ، تأليف الدكتور/ عصام الدين محمد من ص ٢٦١ حتى ٢٨٣] .

وفى عصر خلفاء بنى العباس ، بدأت أول محاولة لتدوين السنة ، وقد اختلطت حينذاك بأقوال الصحابة وفتاويهم وقد كتب على هذا المنوال : سفيان الثورى فى الكوفة ، والليث بن سعد فى مصر ، ومالك بن أنس فى المدينة ، ولم يكتب الانتشار لما نشر ، فيما عدا الموطأ للإمام مالك ، فقد جاء جامعا للسنة النبوية الشريفة ، مع فتاوى الصحابة وأقضيتهم ، إضافة الى بعض أقوال الفقهاء ووجهات نظرهم الخاصة أيضا .

وأفرد للسنة تدوين خالص ، مع نهاية القرن الثانى للهجرة ، وسلك فى هذا النهج طريق : المسانيد ، أى جمع الأحاديث التى رواها كل صحابى على حدة ، وان اختلفت موضوعات مروياته . وبعد ذلك ، نشأت طريقة جديدة فى تدوين السنة واعنى بها : تدوينها مرتبة على أبواب الفقه ، حيث يسهل على الفقيه بحث الموضوعات . وقد دون على هذا النسق : صحيح البخارى ، وصحيح مسلم ، وسنن أبى داود وغير ذلك .

وكما نشأ : علم الحديث بأسلوب اسلامى وفكر اسلامى وموضوعات اسلامية ومنهج اسلامى بحثت ، ظهر علم الجرح والتعديل ، علما انفرد به المفكرون المسلمون بالجدة والابتكار . وتمثل غرضه فى : الكشف عن أحوال رواة السنة ، وتمييز الصادق من الكاذب ، والضابط من الواهم ، والموثوق بروايته من المطعون فيها ..

ولقد كانت نشأة علم الجرح والتعديل مماثلة تماما فى ظروف وأسباب نشأة علم الكلام ، وأعنى بذلك دفاعا عن عقيدة التوحيد الخالدة ضد أعداء الاسلام ، فكما حاولوا تقويض القرآن وتصدى لهم علماء الكلام ، شرعوا بصدد الحديث بادخال أحاديث ملفقة — وتلك خطورة بالغة — تدعو للتشكيك فى الملة الاسلامية باسرها ، فاذا انهار الحديث لم تصح نبوة محمد ﷺ ، وان تحقق لهم ذلك تداعى القرآن وهو الكلام الالهى المبلغ للرسول بالوحى.. ولكن علماء المسلمين كانوا ندا لهؤلاء المضللين ، فواجهوا الأمر بوضع علم الجرح والتعديل ، لاسقاط هذه الاحاديث الملفقة الكاذبة ، والتى لاتستقيم مع رسالة سماوية ، لاينطق مبلغها عن الهوى .

ونهض علماء الحديث ، للكشف عن رواة السنة والتثبت من صحة الأحاديث ، فغاصوا فى حياة الرواة ، واقتضى هذا الأمر منهم جهدا وعناء كبيرا فى

السفر والترحال ، لتقصى الحقائق والوقوف على الصواب وتجرد العلماء من كل غرض ، ولزموا الحيدة التامة ، اليس هذا السند الثانى بعد كتاب الله !!

وانتهى علماء الحديث ، الى تصفية الأحاديث ، واستخلصوا الصحيح ولفظوا الدخيل المكذوب .

وهكذا يرد الله كيد الأعداء الى نحورهم مرة بصدد تكذيب كتاب الله ، وتارة أخرى فى تلفيق الحديث الشريف سند المسلمين ومرجعهم بعد الكتاب الالهى .

وسيبقى المسلمون دائما وابدا فى حاجة الى علم الكلام وعلم الجرح والتعديل ، ليستخدموا وقت الحاجة — هذه العلوم دفاعا عن عقيدة التوحيد الصادقة ، وإن كان اعداء الله قد تسموا بالامس البعيد بالمشركين أو الكافرين ، وعرفوا بالأمس بالملحدين ، فاليوم نعرف تماما أنهم المستشرقين ومن هم على شاكلتهم ، فلا يغرنك أخى المسلم معرفتهم بالملة الاسلامية ودفاعهم عن بعض مسائلها غير الجوهرية ، وطلاوة الكلام ، وحلاوة اللسان ، فمن وراء ذلك كله جهاز كامل ومؤسسات متعذدة تعمل وليس لها إلا هم واحد ، هدم عقيدة التوحيد ببث بذور الشك والفتنة .

تهافتت اذن الأحاديث الموضوعة ، لما فرق علماء الحديث بين الموضوع وهو المختلق المصنوع ، والضعيف ، ثم الصحيح المعتمد .

ولقد حدث الأمين الصادق محمد ﷺ أصحابه ، فسمعوا منه ، وسمع منهم غيرهم ،وجميعهم لم يكن يعرف الكذب ، فمن يعرف الله لايكذب على نبيه ، ولا يزور كلامه .

ذكر أنس حديثا ، فقال له رجل : أنبت سمعت من رسول الله ﷺ ! قال : نعم ، أو حدثنى من لايكذب ، والله ماكنا نكذب ، ولا ندرى ما الكذب . ولم يظهر الوضع حياة الرسول ، ولا فى زمن خلافة الخلفاء الراشدين ، ولكنه على الأرجح قد بدأ مع بداية الفتن وانقسام الأمة الاسلامية ، أى مع ظهور الفرق الاسلامية إثر مواقع : الجمل وصفين وفداحة الخسارة التى منى المسلمون بها بسبب الخلافات والمناورات السياسية .

وعندما لم تتمكن بعض الفرق الاسلامية من تقليد نصوص القرآن أو الدس فيه ، شرعوا بالوضع فى الحديث لخدمة مصلحتهم الحزبية . فنجد أن الشيعة مثلا

سعى بعضهم الى وضع الأحاديث المؤيدة لعلى رضى الله عنه والتى لا تلقى بالا لأفضال معاوية ، وبالمقابل وضع بعض أنصار معاوية الأحاديث المؤيدة له وبأحقيته ، والمعارضة لعلى بن أبى طالب .

وانصرفت بدعة الوضع فى الحديث خلال القرن الثانى والثالث الهجرى ، ولكنها كانت بطبيعة الحال مسايرة للأحاديث النبوية الأصلية الصحيحة تشير الى فترة سابقة خلال القرن الأول للهجرة .

لقد كان العراق والشام إذن مسرحا ومرتعا خصبا للأحاديث الموضوعة بسبب مادار من خلافات سياسية بين على ومعاوية ، وقد رأت أطراف أخرى ازكاء نار الفتنة بالمساهمة فى الوضع أيضا وهؤلاء هم أعداء الاسلام . وترتيبا على ذلك نجد أن الفقيه المعروف مالك بن أنس (المدينة) حذر علماء المسلمين من الأحاديث التى تصدر من العراق ، ورأى انزالها منزلة أحاديث أهل الكتاب أى : لاتصدق ولا تكذب .

والمعروف ان علماء المدينة فى ذلك الوقت كانوا يدققون فى اخراج الأحاديث تثبتا من صحتها ، حتى غدت المدينة ثقة علماء المدن كافة كمصدر للأحاديث الصحيحة .

وعلى الجملة فلقد كان لعلم الحديث استقلال تام عن أى ثقافات خارجية أو مؤثرات دخيلة ، وقد لمسنا كيف تفرع علم الجرح والتعديل أو علم الرجال ليؤدى للاسلام فائدة جليلة محتفظا للسنة الشريفة بالبقاء والاستمرار دون تدليس أو تدنيس .

ولما كان الاسناد فى الحديث هو الطريق الموصل الى المتن ، بحيث أن الحديث يروى عن سلسلة من الرواة تبدأ بالراوى المتحدث انتهاء برسول الله ﷺ ، لذا فقد انصبت عناية علماء الحديث على الاسناد واعطوه اهتماما كاملا .

من أجل هذا ، التزم المحدثون بالاسناد اعتبارا من بداية القرن الثانى الهجرى إثر حدوث الوضع بسبب الفتن وبعض الفرق والزنادقة والملحدين والرواة الجهلة ... وذكر محمد بن سيرين بصدد ذلك : إن الاسناد من الدين ، ولولا الاسناد لقال

من شاء ما شاء[1] وبناء على ماتقدم ، اعتبر الاسناد جزء مهم من الحديث ، حيث لايمكن قبول المتن دون اسناد ، وبذلك تعين ذكر المتن ، ثم التعقيب بذكر اسناده .

الاسناد اذن هو الوسيلة لنقد الحديث وتمييزه ومعرفة صدقه ، ولذلك قال سفيان الثورى[2] :

« الاسناد سلاح المؤمن إذا لم يكن معه سلاح فبأى شىء يقاتل »

وأما علم أصول الفقه ، فيشارك علم الحديث وعلم الكلام أصالتهما الاسلامية ، قضته الحاجة وأدت الى نشأته ظروف العصر وصالح الاسلام .

وعلم أصول الفقه هو منطق الفقيه ، إذ أنه مجموعة القواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهيه . فهى المنهاج الذى يبين ما يجب أنْ يلتزمه الفقيه فى استخراج الاحكام الشرعية ، كترتيب الأدلة بحيث يكون القياس بعد النصوص ، وكطرق استخلاص الاحكام من الالفاظ ، وكالمنهاج السليم فى القياس . وأول من دون هذا العلم : الامام الشافعى ، وكثرت الكتابة فيه بعد القرن الثالث الهجرى . وللكتابة فيه طريقتان : أحداهما الكتابة كميزان من غير التقيد بمذهب ، وتسمى طريقة الشافعية ، لأن الشافعى مسلكها ، والثانية الكتابة فيه ، مع التزام الدفاع عن مذهب ، وتسمى طريقة الحنفية لأنهم أخذوا بها ، وجمع من بعد بين الطريقتين . وأصول الفقه ، يقع بين الفروع ، ذلك أن الأصول تشمل ما يتعلق بالعقيدة بينما الفروع تتضمن كافة ما يتعلق بالاحكام العملية ، فتشمل بذلك : أصول الفقه[3] .

---

(١) رواه مسلم فى صحيحه . ومحمد بن سيرين هو : محمد بن سيرين بن محمد : كان والده يكنى : أبا عمرة ، وولد له ثلاث وعشرون ولدا من أمهات شتى ، وكان محمد بزازا وحبس بدين عليه ، وكان أصم ، ولد له ثلاثون ولدا من امرأة واحدة ، وكان تزوجها عربية ... توفى فى شوال من يوم الجمعة عام ١١٠ هـ (شذرات الذهب ص ١٣٧)

(٢) سفيان الثورى : توفى فى سنة احدى وستين ومائة ، فى شعبان منها وهو : الامام أبو عبد الله : سفيان بن سعيد الثورى الفقيه ، سيد أهل زمانه علما وعملا وله ست وستون سنة ، روى عن عمر وبن مرة ، وسماك بن حرب وخلق كثير . وقال شعبة ويحيى بن معين وغيرهما :

سفيان أمير المؤمنين فى الحديث . وقال أحمد بن حنبل : لايتقدم على سفيان فى قلبى أحد ، وكان سفيان كثير الحط على المنصور لظلمه ، فهم به وأراد قتله ، فما أمهله الله . وأثنى عليه أئمة عصره بما يطول ذكره ، ومات سفيان بالبصرة متواريا وكان صاحب مذهب (شذرات الذهب جـ ١ ، ص ٢٥٠)

(٣) الموسوعة العربية الميسرة ، ص ١٧٠

ثالثا : البحث في الذات والصفات :

كان لزاما إزاء تسرب التيارات المادية من عالم الفكر اليونانى ، أن يتفكر المسلمون فيها دخل من زيف متمثلا فى إنكار وجود الله سبحانه وتعالى على يد المذهب الذرى اليونانى ، الذى عرف لدى مفكرى الاسلام فيما بعد : بالجزء الذى يتجزأ .

وجاء موضوع البحث فى ذات الله وصفاته على يد المتكلمين من فلاسفة الاسلام درءا لشبهات الملحدين . حيث أرجع أصحاب النزعات المادية ، كل مايتعلق بالانسان والحيوان ، وبالحياة على الجملة إلى الطبيعة ، فى الوقت الذى أثبتت الدراسات العلمية الحديثة ، أن الطبيعة نفسها لاتفسر شيئا ، وهى فى ذاتها بحاجة إلى تفسير .

والحقيقة أن مشكلة الالوهية ، بدأت منذ اللحظة الأولى التى بدأ فيها الخلق يتطلعون إلى الكون ويتلفتون من حولهم .... وتساءل الانسان أين الخالق ...... وماهى ماهيته وكنهه ؟ وكيفية تطبيق صفاته والتصاقها به .

وسلم الكل بأن هناك الها تحتم وجوده كل الدلائل ، وتشير إلى ضرورته كل الكائنات ، ويحقق جلاله الكون جميعه ، ولكنهم أختلفوا فيما وراء هذا كله ..... فيما وراء الطبيعة .... واحتاروا فى هذا اللغز الكبير العنيف ..... ومن ثم شرعوا يضعون التصورات والحلول لهذه المشكلة ، واتجهوا للطبيعة يبحثون فيها ويسبرون أغوارها ، ومن هنا نشأ التلازم فيما بين العالم ، والأنسان ، والطبيعة ، وكان من الصعب فصل هذه المشاكل والمسائل جميعا .

ونتيجة لهذا النوع من الأعمال الفكرى ، برزت مشكلة من أهم مشاكل الفلسفة ، وتعد من أهم ماواجه الانسان من صعاب وأعنى بها مشكلة : الكثرة والوحدة . ولقد عاناها اليونان ، وتمثل ذلك واضحا فيما بذلته المدارس السابقة على أفلاطون من محاولات ، نذكر منها بالذات تلك المحاولة التى قام بها الفيثاغوريون(١) ، وقد عالجوها بأسلوبهم الرياضى .

---

(١) نسبة إلى فيثاغورث ، ولد فى ساموس وهو فيلسوف يونانى ازدهر فى حوالى ٤٥٠ ق . م ولقد زعم أن عملية الصيرورة والفناء الظاهرتين ، إنما تحدثان نتيجة لامتزاج وانفصال « جذور » وجدت منذ الأزل أو عناصر هى : النار والماء والتراب والهواء [الموسوعة الفلسفية]

وتواجهت المشكلة بعينها أزمة أكاديمية أفلاطون (1) ، بل إن سقراط (2) نفسه يتساءل فى محاورة « بارمنيدس » (3) ، كيف تصدر كثرة محسوسة عن وحدة . وقدم أفلاطون « المثل » (4) ليحل بها الموقف متمثلاً فى التدرج من الواحد إلى

(1) أكاديمية أفلاطون : حوالى عام ٣٨٥ ق.م ، على أكثر تقدير ، عاد أفلاطون إلى أثينا مرة أخرى وأنشأ بالقرب من بستان البطل أكاديموس ، مدرسة أصبح يطلق عليها فيما بعد اسم « أكاديمية » ، وهنا يمكن ... [الموسوعة الفلسفية]

(2) سقراط [٤٦٩ — ٣٩٩ قبل الميلاد] فيلسوف يونانى من أثينا ، لا نعلم عنه شيئاً مؤكداً ، إلا أن بعض الكتاب أعطونا عنه أوصافاً ، ولم يترك سقراط كتابات خاصة به [الموسوعة]

(3) محاورة بارمنيدس : أحدى محاورات أفلاطون ، وهى من محاورات الكهولة ، وقد راجع فيها نظريته فى المثل ...

(4) نظرية المثل الافلاطونية : كيف توصل أفلاطون لوضع نظرية فى المثل ؟ إننا نجد أفلاطون رغم أنه كان وفياً لتعاليم أستاذه سقراط ، إلا أنه قد تأثر بالفيثاغوريين ، ولذلك نقل أفلاطون الكلى الأخلاقى وجعله موجوداً ذا حقيقة متعالية فوق عالم المحسوسات ، وإذن فى معانى سقراط الكلية التى كانت عنده فى المحسوس وتتخذ لها اسماً خاصاً هو المثال idea - Eidos . وأول أشارة لنظرية المثل الافلاطونية نجدها فى محاورة « أقراطيلوس » ففيها يقدم لنا أفلاطون محاولة أولية فى عرض النظرية ، محاولة تقوم على المنهج الفرضى ، ولكى نصل إلى معرفة ثابتة يقينية يتعين أن نفترض أولاً ثبات موضوعات المعرفة وعدم تغيرها ، ومن ثم فإنها ستتجه إلى افتراض وجود حقائق فى ذاتها [المثل] هى أصول للموجودات الحسية المتغيرة ويحاول أفلاطون فيما يلى من محاوراته إثبات هذا الفرض والبرهنة عليه ، ففى الفيدون نجد يذكر على لسان سقراط أنه بعد أن اقتنع بتفسير الظواهر بالعلل المادية يترك هذا الاتجاه ويلجأ إلى تفسير « أنكساغوراس » وإلى العقل ، وينتقل من رأى « أنكساغوراس » هذا إلى إقامة المثل والتدليل على أنها حقائق ...

وفى محاورة « الجمهورية » تتضح فكرة المثل عند أفلاطون بعض الشىء عن محاولاته الأولية ، وتحددت معالمها بعد العرض المبدئى فى [أقراطيلوس] ، ثم فى [الفيدون] حيث انتهى إلى افتراض وجود علل للظواهر الحسية وهى المثل ، نقول فى [الجمهورية] [٥٠٢ — ٥٠٧] يقرر أفلاطون الحقيقة دون مناقشة بقوله إن هناك مثالاً لكل مجموعة من الأشياء تحمل اسماً واحداً ، وعلى قمة هذه المثل مثال الخير بالذات .

وفى محاورة [بارمنيدس] نجد تصوير الأزمة التى عاناها أفلاطون بصدد نظرية المشاركة ممثلة فى الأعتراضات الإيلية على نظرية المثل . كما هى معروضة فى [الفيدون] أو [الجمهورية] والتى حاول أن يحلها فى محاورة [السفسطائى] ، حيث تبحث هذه المحاورة فى ربط المثل بعضها ببعض أو مايسمى بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها ، وهذا هو الوضع الذى أشارت إليه محاورة [بارمنيدس] ولم تقدم لنا حلاً واضحاً بصدده ،

وينتهى أفلاطون فى [السفسطائى] إلى أثبات فكرة : مشاركة المثل بعضها البعض الآخر . ═

مالانهاية وصورها أفلوطين[1] ، فيما بعد ذلك ، بصدور الموجودات الكونية عن

وفى محاورة [فيليبوس] يتعرض أفلاطون لأعظم صعوبة فى موضوع المثل : أعنى : الجانب الميتافيزيقى عن : الواحد الكثير ..... كيف يمكن أن نحتفظ بوحدة [المثال] ، هذه الوحدة التى لاتتضمن تكثرا ، كيف يمكن التسليم بان الواحد وهو المثال ، يمكن أن يوجد فى نفس الوقت فى حدا ذاته ، وفى عدد لاتحصى من الأفراد ؟ فى هذه اللحظة نجد أفلاطون يقع فى مأزق شديد ، ويحس بأن الفلسفة لن تعينه ، فيبتهل للآلهة مبتهلا متوسلا اليها أن تكشف له عن : أن الشيء الذى يقال إنه موجود فى لحظة ما ، يتضمن الواحد والكثير فى نفس الوقت ، ويشتمل فى طبيعة على مبدأين هما [المحدود واللامحدود] وبعد هذا الكشف يستمر فى بحثه ، فيتناول أى شيء موجود ويحاول أن يبحث عن [مثاله] ، ثم يبحث عن المثل التى يرتبط بها هذا المثال ...... وهكذا ، حتى يصل إلى الكشف عن المثل التى تترتب بين الواحد وجميع المحسوسات ، وينتهى إلى أن المثال : وقاحد ، وكثير فى نفس الوقت ، وهذا المثال يشبه الحكمة واللذة ، إذ كل منهما واحد وكثير فى نفس الوقت . فاللذة واحدة ، لأنها لذة .... وهى أيضا كثيرة من حيث أنواعها فهناك : اللذة التأملية واللذة البوهمية ..... ولما كان من غير الممكن القول بان اللذة وحدها أو الحكمة وحدها هى الخير ، كان من الضرورى أن نقول بان الخير : خليط ، والخليط هو مجموع عنصرين : أحدهما محدود ، والآخر غير محدود وعلة الجمع بين المحدود واللامحدود فى الخليط ، هو العقل . وهذا الخليط حاصل على الجمال والحقيقة والتناسق وما المحسوس إلا خليط ناقص ، وأما المثال : فهو الخليط الكامل .

وعلى هذا النحو ، يمكن الكلام عن مشاركة المحسوس فى المعقول دون إنقسام المعقول أو تعدده ، وتصبح العلاقة بين الشيء والمثال على غير مارأيناه فى [الجمهورية] أو [فيدون] ، من أنها علاقة علة بمعلول . وبهذا سيتضح لنا كيف أن المواقف الفلسفية لافلاطون فى [اقراطيلوس] و [مينون] و [فيدون] و [الجمهورية] قد عملت على أشارة أزمة شك عنيفة ، تحددت معالمها فى محاورة : [بارمنيدس] مما دفع بافلاطون وهو يتلمس الحلول ـــ إلى تعديل موقفه كما يتبين ذلك فى محاورة [فيليبوس] حيث يتجه أفلاطون إلى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس فى المعقول ، وقد تم هذا التطور فى مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية ، وانتهى إلى نتائجه المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية ، حيث ينقل عن أرسطو قوله بأن المثل : أعداد .

(١) أفلوطية : [٢٠٥ ـــ ٢٧٠ بعد الميلاد] وهو مبدع الأفلاطونية الجديدة ، لكنه هو ومن جاءوا بعده ، قد عدوا أنفسهم مجرد أفلاطونيين ، واعتقدوا أن فلسفتهم لم تكن أكثر من عرض فكر أفلاطون . وأما فكرة الصدور أو الفيض عند أفلوطين ، فلعلها تعد أقرب الصورة فى الظاهر فحسب إلى روح الاسلام ، وهذا السبب بعينه هو الذى أدى بتسرب هذه النظرية بل إلى تغلغلها فى معظم أفكار فلاسفة الاسلام ، حيث جرف التيار بعضهم فانتهوا بهذه الفكرة إلى وحدة الوجود الحلولية المخالفة لعقيدة التوحيد شكلا ومضمونا .

ولقد ثبتت هذه الدعوة : الأفلاطونية الجديدة خاصة على يد : أفلوطية ، توجيه النظر إلى ألوهية تسمو أو تعلو عن الكون ، حتى يمكن أن يقال عنها أنها تجاوز الوجود ، بل أن يقال عنها : إنها اللاوجود ، بمعنى أنها : أعلى من الوجود ، وهذا الاله المفارق هو فى الوقت نفسه : المنبع الذى تفيض

الواحد ، وقد تأثر بها الاسلاميون إلى حد كبير ، ونحن نجد ذلك واضحا فى نظرية : العقول العشرة عند الفارابى .(١)

ولقد رفض الانسان المسلم منذ البداية .... منطق أرسطو فى تصويره وتحديده لفكرة الخالق ، لقد كانت فكرة آلية بحتة فى نطاق وضع الخالق كمحرك أول فى هذا الكون ، ورغم أنها تعطى الخالق الأولوية والأزلية إلا أنها كانت صماء لإله أشبه مايكون « بالترس » الكبير الذى يحرك ماألتصق به فى عجلة الحياة .

ولما كان المفهوم الاسلامى لفكرة الله سبحانه وتعالى ، عقلا وروحا متمثلا ومتساميا عن كل موجود ، لم تلق تلك الفكرة المادية رواجا بين مفكرى الاسلام .(٢)

لقد قدم القرآن كافة الاجابات على كل تساؤلات العقل المسلم المتحرر ، وكفاهم عناء البحث وراء الطبيعة عن الغيبيات بالتقرير القاطع والبرهان الساطع .

= عنه الاشياء جميعا ، أو تصدر عنه ، أو تتفرع عنه ، حتى ليكون كذلك محايثا [مستبطنا] فى كل شيء . وليس ذلك [الفيض] الذى ذكرناه آنفا عملية تحدث فى الزمن ، وأنما هو إذا جاز لنا القول : تاريخ مطلق من قيود الزمن ، لم تكن بدايته فعلا مقصودا خلافا ، بل هو أقرب إلى أن يكون إشراقا أو فيضا ، وتلك بطبيعة الحال فكرة تتعارض مع فكرة الموحدين بالخالق ، وهذا الفيض عند [أفلوطية] لم يتحدد بزمن . ولم يتقيد بإرادة وغير منقطع . غير أن هذا الفيض لايستنفذ مصدره ، وإنما نطل هذا المصدر كاملا غير منقوص . ويصف بعض المدرسين العلاقة بين المبدأ الأعلى ، ومايفيض عنه بأنها : العلاقة التى تكون فى وحدة وجود ديناميكية ولما كان المبدأ الاسمى فوق الموجود ، لم يعد فى الامكان حقا أن نحمل عليه شيئا ، لأن جميع المحمولات ، إنما هى محمولات تحمل على موجودات ، وخير مانستطيع أن نفعله هو أن نتحدث عنه باعتباره : الواحد لنعبر عن كونه متجانسا ، وهو بهذا المضى للكلمة يكون خلوا من كل مايحدده ، فهو بسيط ومن ثم لاكيف له ، وهو واحد . لابالمعنى الذى نتحدث به عن شيء ما بأنه : واحد من كذا ، بل هو واحد بالمعنى الذى يجعله جوهرا .

وأفضل ماتوصف به عملية الفيض الازلية أنما [تشتت] تدريجى للوحدة الاصلية : تتحول به إلى كثرة مطردة الزيادة ، منه سلم تنازلى للوجود ، فأول مايفيض عنها : الكائن اللاحسى [العقل] ، ثم الواقع الحسى [فى الزمان والمكان] تم يتحول [التشتت] إلى [إبادة] وهذه الابادة نتيجة للمادة ، وهذه المادة هى علة العدم .

(١) الفارابى : لانعلم كثيرا عن حياة الفارابى فقد كان فيلسوفا متأملا ، ثم تجه للتصوف ، سمى بالمعلم الثانى والأول : ارسطو ، تعرف فى دمشق عام ٩٥٠ م ، عن ثمانية عاما . [الموسوعة الفلسفية]

(٢) الغائية عند ارسطو : يعبر عن الغائية فيقول : إن الغاية مرتسمة فى صورة المحرك يقصد اليها ، وفى صورة المتحرك يوجه اليها .

واتجه المسلمون إلى علم الكلام ، لا ليسكن نفوسهم بأدلته ، وأنما لتقف شامخة فى وجه الخصم مبنية على أصول الكتاب والسنة .

وفى نطق التوحيد المطلق ، اتجهت العقلية الاسلامية المتأملة فى ظل إيمان كامل إلى بحث أمور العقيدة مسلمين بالاصول ومجتهدين بعون الله فى الفروع — فيما عدا قلة قليلة جذبتها « فتنة اليونان » ، أو غيرهم .

وعلى هذا النحو بحث المسلمون فى موضوع ذات الله سبحانه وتعالى — من المنبع الاسلامى الخالص ولذلك جاءت فكرة الذات لدى غالبية الفرق الاسلامية خالية تماما من أثبات الصفات الجسمية وعابوا على الروافض ،والمجسمة[1] وصفهم الله سبحانه وتعالى ، بصفات الأجساد المحدثة مصحوبة بصورة وجوارح وآلات . وهذا هو التصور الاسلامى الصحيح مغايرا للذرية المادية اليونانية ، التى لم يكن لها أدنى تأثير فى هذا المجال بالنسبة لأفكار المسلمين المنزهة لله سبحانه وتعالى .

ولقد كان هدف « المعتزلة » على وجه الخصوص من وراء فكرة « التنزيه الالهى » ، تحقيق وحدة الذات الالهية واحدة غير منقسمة وكان هذا أيضا الغرض الاساسى وراء تعطيل المعتزلة للصفات وتمشيا مع هذا الفهم العام لفكرة الذات عند المعتزلة ، فلقد قرروا وحدانية الله سبحانه وتعالى ، وفسروا معنى ومفهوم الوحدانية فى ذات الله .

فالله تعالى واحد على وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن الله لايتجزأ ، ولا يتبعض .

الوجه الثانى : أن الله سبحانه وتعالى متفرد فى القدم ، لاثانى معه .

والوجه الأخير : أنه تعالى متفرد ويختص بسائر مايستحقه من الصفات النفسية ، من كونه ، قادرا لنفسه ، وعالما لنفسه ، وحيا لنفسه .

وعلى هذا النحو ، يمدح الله سبحانه وتعالى بوصفنا له : بأنه واحد ، ولاختصاصه بذلك دون غيره . والتوحيد : هو مايصير به الواحد واحدا ، كما أن

(١) المجسمة : هم الذين أضافوا لله سبحانه وتعالى صفات المخلوقين الجسمية واجازوا ذلك ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

التحريك هو مايصير به المتحرك متحركا . ويجرى ذلك المفهوم على الخبر والعلم ، فالاخبار بأنه تعالى واحد توحيد ، كما أن العلم بذلك توحيد أيضا . وطبقا لهذا التصور المعتزلى فان قولنا : « الله واحد » ، « ولا إله إلا الله » ، يعد توحيدا ، لأن ذلك خبر عن كونه سبحانه وتعالى واحدا .

وينطبق ذلك أيضا ، على العلم بوحدانية الله ، وبأنه سبحانه وتعالى مختص ومنفرد بسائر صفاته على وجه لايشاركه فيها ، أو فى استحقاقها غيره تعالى .

ولقد أخذ « المتكلمون » بالمعنى السابق ، وتعارفوا عليه . ولهذا يقولون : « هذا علم التوحيد » ، « وهذا علم العدل » ، ويقصدون بذلك المفهوم السابق فى اختصاص الله سبحانه وتعالى بها ، ووقوعها فى مجال التصور الموحد .

والله طبقا لذلك ، ليس ثانيا لغيره لأن الوصف بأنه « ثان » ، إنما يستعمل فيمن هو مثل غيره .

وبهذا التحديد الذى نجده هنا فى تصور المعتزلة ، تتمثل الفكرة الاسلامية الموحدة كاملة عن الله سبحانه وتعالى فى أنه : « ليس كمثله شيء ، فمن ليس مثل غيره ، ليس كمثله .

ويمكننا تحقيق ذلك المعنى ايضاحا بضرب الأمثلة : بأن الرجل إذا قال : « ليس فى دارى ثان لفلان » ، وكان فى الدار بهيمة أو ثور ، لم يكن كاذبا ، وإن كان فيها ماهو جنسه ، كان كاذبا[1] .

وطبقا لما جاء بالمثل السابق ، حصلنا على تطبيق عملى عن طريق الفصل بالجنس ، ونحن نتدرج حتى نصل فى النهاية إلى انفراد الله سبحانه وتعالى عن غيره ، وعدم اشتراكه أو اشتراك غيره معه . ذلك أننا لو قلنا : « إن فلان ثان للكلب » ، لعد شتما وسبا ، فلذلك يقال : أن الله تعالى ثان لغيره ، أو أنه تعالى رابع أربعة ، لأن ذلك إنما يستعمله فيمن كان من جنسهم . وعلى هذا كان مضمون الآية الكريمة ينصرف على نحو آخر حين يقول تعالى :

---

(١) المغنى : حـ ٤ ، [ص ٢٤١ — ٢٤٣]

« مايكون من نجوى إلا وهو رابعهم ولا خمسة إلا وهو سادسهم »[1] والمراد بذلك : أن الله تعالى عالم بسرهم كعلم الثلاثة ، فهو من هذا الوجه كأنه رابعهم ، فى أنه لايخفى عليه حالهم . وبهذا كان الله تعالى يشترك فى « العلم » فحسب ولايشترك فى « الجنس » ، لأختلافه تماما عن المخلوقات ، وانفراده بحال يختص بها ، ولايشاركه أو يشابهه أو يماثله فيها غيره .

نحن هنا إذن ، أمام صورة متكاملة للتوحيد المطلق المبنى على الفكر الاسلامى الخالص ، بعيدا عن اليونان أو غيرهم . وإنه وأن كان المضمون والشكل اسلاميا خالصا ، فان ذلك لم يمنع المسلمين من الاستفادة بمنطق ارسطو فيما يتعلق باستخدام فصل « النوع » و « الجنس » ، لاقناع الخصوم بنفس المنطق الذى يستخدمونه فى مغالطاتهم . لقد أجاد المسلمون فن استخدام الحجج المنطقية الارسطية اليونانية ، ولكنها انصبت على البرهنة على قضايا عقائدية اسلامية خالصة لا علاقة لها بالفكر اليونانى بتاتا ، وهذا هو وجه من أوجه عدة لأصالة الفكر الاسلامى .

ونحن ندرك هنا أن المفكرين المسلمين قد استبعدوا ولفظوا تماما الأوصاف الجسمية للخالق ، والتى نادى بها فى ذلك العصر [منتصف القرن الثانى الهجرى] هشام بن الحكم .[2]

وسعيا وراء هذا الفهم والتنزيه للذات الالهية ، لايمكننا أن نصف الله سبحانه وتعالى بانه « أحد العلماء » ، وذلك لأننا إذا أطلقنا هذه الصفة على الله تعالى كان مثلا لهم كذلك لايمكننا أن نصف الله تعالى بأنه « بعض العلماء » ، فان ذلك لايصح ، لاختلاف الله سبحانه وتعالى جنسا ونوعا .

وكذلك لايوصف الله تعالى بأنه قليل ، من حيث قررنا أنه واحد ، لأن ذلك إنما يستخدم مضافا ، أى يراد به أقل من غيره ، وهذا لايصح إلا فيما كان له أمثال ، فانه يصح فيه أن نضيف له ، أو أن ننقص فيه داخل جنسه ، ولما كان الله تعالى غير هذه الاجناس وليس مثلا لها ، فانه لايجوز أن نضيف اليه القلة .

---

(١) المجادلة ٧ .

(٢) هو أبو محمد : هشام بن الحكم ، كوفى تحول منها إلى بغداد ، توفى بعد نكسية البرامكة بفترة مستترا ثم وقيل فى خلافه المأمون ، له أنباء فى الرفض والتجسيم . (أنظر : الفهرست ، لابن النديم ص ٢٤١ ، الفرق للبغدادى ص ٤٠) .

نفس الأمر بالنسبة لوصفه تعالى بأنه « كبير » ، فلا يكن وصفه تعالى بذلك ، لأنه يجب فى هذه الحالة أن يكون مضافا ، ولاستحالة ذلك فانه لايصح أن نصف الله تعالى بأنه « كبير » .

كذلك لايمكننا أن نصفه سبحانه بأنه « صغير » ، ذلك لأن « الصغير » يقرب من « القليل » . ونحن حين نضم الصغير إلى غيره ، فإنه يتعاظم ويكثر وفى هذا بيان واضح للحاجة والضعف ، والله سبحانه لايحتاج إلى غيره أو يعظم بضمه إلى أشياء أو أجزاء . ويضيف « المعتزلة » فهما منطقيا جديدا ، بامتناع وصف الله تعالى بانه « كبير » ، وذلك راجع إلى أن صفة الكبير تختص بها الجملة التى هى فى الأصل تتكون من أجزاء أو أبعاض ، وإذا فرقنا هذه الجملة عن بعضها ظهرت الابعاض وتهاوت بضعفها .

وأما وصف الله تعالى بانه « واحد » ، من حيث انفرد بصفاته التفسيرية ــ أى التى تخص ذاته وحده ــ حقيقة وذلك كما تصف الرجل بأنه واحد دهره ، وواحد عصره ، أى أنه لايماثله من الناس أحد . وكذلك الله تعالى لايماثله شىء مهما بلغ عظمه .[1]

وفى الحقيقة أننا بصدد كلام فلاسفة المعتزلة عن صفات الله ، النفسية ، نلمس تصورا جديدا بين مفكرى الاسلام ، فهو هنا لم يلجأ إلى أستخدام البلاغة أو الفلسفة فى اثباته لانفراد الله بهذا الحال ، بل أستخدم أسلوبا رادعا يستحيل أن يكذبه عاقل ، وأعنى به : الحجج المنطقية المتسلسلة عقليا والتى تنتهى برهانا على صدق القضية ، والتى ظهر بعضها فيما عرضته للتو .

ولعل أبرع هذه الأدلة والبراهين المعتزلية ، تتمثل فى « دليل التمانع »[2] ، حيث ينتهى إلى أنه لاقديم ثان مع الله تعالى ، وأنه على حال تقتضى كونه منفردا قديما وقادرا عالما .

والطريق لاثبات ذلك : أنه لايجوز أن يكون مع الله قديم ثان قادر لنفسه ، وفى الوقت نفسه ليس مثلا لله ، ولا يشترك معه فيما يختص به لذاته ، وذلك لأنه لابد إذا اشترك شيئان فى الصفة الموجبة عن صفة الذات ، أن يشتركا ويتماثلا

(٢) المغنى : حـ ٤ ص ٢٤٣ ــ ٢٤٧ ، ص ٢٦٧

(٢) قدم هذا الدليل الفيلسوف المتكلم المعز له الكبير : أبو هاشم الجبائى .

فى صفة الذات ، ولو كان مع الله قديم ثان لاقتضى اشتراكهما فى القدم [وهو الصفة الموجبة عن صفة الذات] اشتراكهما فيما يختص به سبحانه لذاته [صفة الذات] ، فإذا اشترك هذا الغير فى صفة الذات ، فلابد أن يقدر على مقدوراته تعالى ، وإلا كان هذا الغير مخالفا لله تعالى .

وبطبيعة الحال : ليس هناك من يقدر على مقدورات الله تعالى ، وبهذا يثبت أن الله منفرد بقدمه ، ولاثان معه فى هذا القدم ، وهذا هو مانستخلصه من تحليلنا لحجة أبى هاشم الجبائى فى اثبات اختصاص الله سبحانه بالقدم . وفى هذا ايضا اثبات لوحدانية الله وواحديته .

ويستكمل الفيلسوف المعتزلى الكبير ، عرض حجج « دليل التمانع » من زاوية أخرى ، وقد تبين لنا أزاء تحليل هذا الدليل أنه مبنى على نفس قواعد « برهان الخلف الأرسطى » ولكن أبا هاشم فى هذا الدليل إعتمد على اسانيد أخرى متعلقة « بالتضمين » كما قدم مفاهيم جديدة مثل :

الأخبار ، والاعتبار .

والقضية المعارضة التى أبطلها أبو هاشم — طبقا لقواعد برهان الخلف — هى : « استحالة وجود ارداة القادرين فى وقت واحد . »

وأما القضية الأصلية التى أنتهى إلى تقرير صحتها وضرورة التسليم بها لعدم الوقوع فى هذا الخلف فهى : « توجد ارادة أحد القادرين ولا توجد ارادة الآخر » ، فاذا سلمنا بالقضية الصحيحة السابقة ، قررنا أنه لاثان مع الله ، وأن الله واحد . لقد استخدم ابو هاشم — فى الحقيقة — أو إن شئنا الدقة ، استعار ابو هاشم الهيكل والمضمون المنطقى لبرهان الخلف الأرسطى ، ولكنه استخدمه فى مجال مغاير تماما للفكر اليونانى ، وللمنطق الارسطى ، استخدمه لاثبات التوحيد واسكانه فى « عقل » المسلم قبل قلبه ، ثم ليرد به ثانيا على آلية اليونان فى تصورهم لفكرة الخالق ووضعه « كمحرك أول » .

وواضح هنا ، أن أبا هاشم بطبيعة الحال قد استفاد من الفكر والفلسفة اليونانية ، ولكنه « لم يدنس نفسه بشىء من الفلسفة » على حد مايذكره البعض باعتبار أن هذا الدنس كان المقصود به « الأفكار الالحادية » المستوردة من الفكر اليونانى . لقد ترك دنس الفلسفة اليونانية بطبيعتها وتقويضها للألوهية الموحدة

المسلمة ، وأختار منطق اليونان ، واستخدمه أروع استخدام حيث اثبت مستعينا به : أن الله قديم لايشترك معه ثان فى هذا القدم ، وهو بهذا واحد من الناحيتين النفسية والعقلية ، واحد لنفسه وبنفسه ، ويشهد العقل بذلك ، وبفضل ماوجده من أدلة اقتنع بها ، ثم أيدها .

وتفصيل « دليل التمانع » ، يبدأ بتقرير أحقية كل من القادرين أن تختلف دواعى أحدهما عن الآخر ، بمعنى أن يريد أحدهما مثلا تحريك الجسم ، ويبغى الآخر تسكينه . واذا ثبت ذلك ولم يكن للضدين إلا أحوالا ثلاثة :

أما أن يوجدا معا وهذا محال ، وإما أن لايوجدا وهذا لايصح ، لأن فى قبول هذا الفرض نفى للقديم الواحد . ولم يبق بذلك ألا الاحتمال الأخير.وقبوله وهو : وجود أحد الضدين واختلاف الدواعى لكل منهما .

وطبقا لماسبق ، فانه يتحتم أن يكون للقادرين قدرات متناهية محدودة ، وفى التسليم بذلك نفى الواحد قادرا لنفسه ، أو أن نقرر وجود مراد أحد القادرين مع عدم وجود الآخر . وهذا الأمر يوجب الأعتراف بأن من لم يوجد مراده متناهى المقدور ، وهذا يؤدى لضرورة كونه جسما محدثا . وبطبيعة الحال فانه فى الجهة المقابلة لهذا القادر الحادث ، قادر آخر قديم لامتناهى المقدور : هو الله سبحانه وتعالى . وهذا هو مايفرضه هذا الجزء المتعلق بدليل التمانع لدى أبى هاشم فى اثبات وجود الله ، وعدم اشتراك ثان معه .

ومع هذا الدليل المنطقى ، لابد من تقديم مفهوم جديد أقيمت عليه باقى الحجج واعنى به : « التضمين » ويكون التضمين على انحاء : على جهة الأخبار ، وعلى جهة الأعتبار ، وعلى جهة التبعيد ، مع الأخذ فى الأعتبار بانه لايصح أن يضمن الشىء بنفسه ، وانما يضمن الشىء بغير ، وتلك صحة التضمين ولايهمنا اللفظ المعبر عن ذلك ، وإنما تأتى الأهمية أولا وقبل كل شىء فى المعنى الذى يتضمنه اللفظ ويحويه . فالقول : « لو صار السواد بياضا ، لكان بياض » يدل على تضمين الشىء بنفسه . فحينما قلنا : لكان بياضا ، كررنا الكلام الأول ولم نقدم جديدا ، وفصلنا بين قلب الجنس ، وبين تعليق الشىء بقلب الجنس نفسه . وبهذا المثل يثبت أنه لايصح تضمين الشىء بنفسه ، إنما الصحيح : تضمين الشىء بغيره .

وبناء على ماتقدم ، فان التضمين الصحيح الذى فيه يضمن الشىء بغيره يكون على طريقة الأخبار أو التقرير ، أو أنه : إن كان الأول فلابد أن يكون الثانى بكونه أو إن لم يكن الأول لم يكن الثانى . وهذه هى الدلالة الصادقة فى تضمين الشىء بغيره .

أما فساد التضمين فيأتى من أستحالة وجود الثانى ، وذلك رغم وجود الأول ، ففى تلك الحالة يكون التضمين فاسدا إذا قصدنا به الأخبار ، أى : تقرير ذلك حقيقة . ونحن بهذا الصدد نضع نصب أعيننا أهمية خاصة لحتمية وجود الثانى ولصحة تضمينه فمتى ضمن الثانى للأول ، والأول مما يصح كونه ، والثانى يستحيل ذلك فيه ، كان التضمين فاسدا . وبهذا فأن الشرط الاساسى للتضمين على سبيل الأخبار ، يتمثل فى وجوب قبول الثانى لهذا التضمين وعدم استحالته ، والا لم تكن لوجود الشىء الأول المتضمن فيه قيمة . .

وترتيبا على ماسبق ، فاننا لو قلنا : « لو دخل زيد الدار لصار السواد بياضا ، كان هذا كلام فاسد ، ولكن لو قلنا : لو صار السواد بياضا لدخل زيد الدار ، لصح الكلام وصدق . ولهذا السبب جاز قول الله تعالى : « ولايدخلون الجنة حتى يلغ الجمل فى سم الخياط »[1] صادقا والسبب : ماسبق وقررنا ، من أنه لابد حتى يستقيم التضمين من أن يكون الشىء المضمنا ممكنا غير مستحيل .

ولنفس السبب المتقدم ، لو قلنا : أن الله عز وجل لو فعل الظلم ، لوجب كونه جاهلا أو محتاجا ، فأن ذلك قول فاسد لايصح . ذلك لأننا نعلم أن كونه سبحانه وتعالى ، جاهلا أو محتاجا يستحيل قبوله . فعلى هذا الأساس لايصح لنا التضمين على النحو السابق . والتضمين على جهة الأخبار ، يفارق تماما التضمين على جهة الأعتبار . فأننا طبقا للقاعدة السابقة المتعلقة بالتضمين على سبيل الأخبار ، لايصح فيها ذلك التضمين مع أستحالة الشىء المضمن إلى المضمن فيه . أى : لايصح التضمين مع وجود الأول ، واستحالة الثانى .

أما التضمين على جهة الأعتبار ، فأنه يصح فيه ذلك ، حيث لايمتنع أن يضمن المستحيل بالصحيح ، ولكن لكى نتوصل على سبيل الأعتبار لفساد ذلك . أى أننا هنا فى التضمين على سبيل الأعتبار ، نسلم بأمر لنتبين بعد ذلك أننا قد أخطأنا حينما أخذنا به ، ولا مناص من أن نأخذ بضده . وهذا بعينه هو برهان

(١) الاعراف : ٤٠

الخلف الأرسطى . أن نسلم بصدق القضية الكاذبة ، حتى إذا ماوصلنا فى النهاية إلى الوقوع فى الخطأ والتناقض ، رجعنا وسلمنا بصحة عكس القضية التى أوقعتنا فى هذا الخلف ، وهذا فى حد ذاته أقوى دليل على كذب الأعتبار ، وضرورة صدق الأخبار .

ونحن بعد التمييز السابق ، بين بعض المفاهيم المتعلقة بدليل التمانع ، نعود لعرض الحجة الأصلية فى هذا الدليل ، وهى المبنية على التمانع بين القادرين ، والتى ننتهى منها ، إلى تقرير ضرورة وجود قادر قديم واحد هو : الله سبحانه ، ولا ثان له أو قديم يشاركه .

ويرتكز دليل التمانع اساسا ، على اثبات استحالة التمانع بين القادرين لأنفسهما ، ذلك لأن القادرين إن تمانعا بقدر معين ، وفى مقدورهما أكثر منه ، لايصح ، لأن من حق التمانع أن يؤدى إلى ايجاد ذلك الشيء على كل وجه — وليس بقدر محدد — كذلك لايمكن أن يدعو الداعى القادر إلى أيجاده ، ويقدر على ذلك ، ولايفعله ، أى أن القادر طالما كان قادرا على الفعل فلابد أن يفعله جميعه .

وليس لما لايتناهى حد [يقصد بما لايتناهى هنا القادر بالقدرة الكاملة] حتى يمكن القول أنه قد صار ممنوعا بذلك الحد ، أو مانعا لمثله به .

ولقد أثبتنا فيما تقدم ، أستحالة تمانع القادرين لأنفسهما ، وكذلك نقرر استحالة تمانع القادرين بجميع مايقدران عليه ، وذلك لاستحالة خروج مايقدران عليه إلى الوجود ، لأنه لايصح أن يمنع المانع مايستحيل وجوده ، فإذا صح ذلك فقد ثبت أن التمانع بين القادرين لايصح .

ونعود مرة أخرى لبرهان الخلف فنقول : إذا حدث التمانع بين القادرين ، فلم يوجد مرادهما جميعا ، وجب القضاء بصحتهما وتناهى مقدورهما ، وهذا يوجب ابطال القديم الواحد . وقد ثبت بالدليل وجود هذا القديم الواحد ، فيجب أبطال مايؤدى إلى نفى هذا القديم ، أى إلى ابطال الحجة السابقة ، وإلى ابطال القول : بان مراد القادرين جميعا لايوجد ، كما يبطل القول بوجود مراد هذين القادرين تضادهما ، فلم يبق إلا أمرا واحدا نسلم به وهو : وجود مراد أحد القادرين ، وعدم وجود الآخر ، وهذا يوجب كون القديم واحدا .[1]

(١) المغنى : حـ ٤ ص ٢٨٠ ، ٢٩٢ — ٢٩٤ .

وثمة دلالة أخرى يقدمها فيلسوف المعتزلة الكبير : أبو هاشم الجبائي مستخدما فيها كالسابقة برهان الخلف ليثبت بها أن القديم واحد ولا قديم ثان معه . فيذكر أن مايدل على أن التمانع بين القديمين لو كان مع الله تعالى قديم ثان ، إنما يقع بفعل « الاعتماد » ؛ لأنه مما يصح وقوع التمانع به مع وجود مقدوريهما جميعا على حسب ماعلمناه من حال المتجاذبين للجسم ، فلو أراد أحدهما تحريك الجسم إلى جهة على سبيل التوليد عن الاعتماد وأراد الآخر تحريكه إلى خلاف تلك الجهة متولدا عن الاعتماد ، ووجوب حركتين مما لايصح ، ولايصح أن لايوجدا معا ، لأن ارتفاعهما يتعلق بوجوده جميع مايقدران عليه من فعل الاعتماد ، وخروج ذلك إلى الوجود محال ، فلم يبق إلا وجود مراد أحدهما دون مراد الآخر ، وفي ذلك ابطال القول باثبات ثان مع الله .

هكذا يقدم لنا أحد فلاسفة المعتزلة المتكلمين — وهو من معاصري حركة النقل والترجمة في خصوبتها — أدلة عقلية منطقية خالصة على وجود الله تعالى مستعينا بحجج وبراهين المنطق الأرسطي التي كان يستخدمها الخصوم في تقويض العقيدة ، لقد استخدم الفيلسوف المسلم سلاح المكذبين ورده إلى صدورهم ، وقدم لنا يقينا خالصا بصدق عقيدة التوحيد فكان المبحث إسلاميا بحتا وكانت وسيلة الدفاع عقلية متطورة بعد أن تمكن العقل المسلم من أن ينفذ إلى أعماق الفكر اليوناني ، لافظا مايشكك ويهدم ، ومضيفا إلى تجربته عمقا متأملا موحدا صادقا .

رابعا : الأسماء والصفات :

احتلت مشكلة الصفات مكانة واسعة بين مختلف الفرق الأسلامية ، ويرجع السبب فى ذلك إلى صعوبة التوفيق بين هذه المسئلة ، وبين وحدة الذات الالهية .

ولقد اعتبر البعض القول بوجود صفات الهية مؤديا إلى مشاركة فى ذات الله ، أو إلى ثنائية يرفضها منطق التوحيد .

ولنفس هذا التسبب ، اتفق المعتزلة على نفى الصفات عن الله ، وذلك للوصول للتوحيد المطلق .

وبعد ، واصل بن عطاء [١١١ هـ] أول من قال بنفى الصفات ، واراد بهذا أن يرد « أقانيم النصارى » ، وبنى تصوره على أساس : أن من اثبت معنى وصفة قديمه ، فقد أثبت الهين .

والمعتزلة بوجه عام ، قد استندوا فى نفيهم للصفات على حجة خاصة ، تتمثل في : أنه لو قامت الحوادث بذات الله لاتصف بها بعد أن لم يتصف ، ولو أتصف بذلك لتغير ، والتغير دليل الحدوث ، إذ لابد من مغير . وتطبيق لما سبق ، فانه لايمكن اعتبار الصفات — حسب تصور المعتزلة — أزلية كما لايصح اعتبارها حادثة . فنحن إذا تكلمنا عن علم الله مثلا ، لايجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذات الله تعالى لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات ، وإما أن تكون حادثة ، فاذا كانت أزلية ، فكيف يمكنها أن تحل فى الذات ؟ وإذا حلت فيها كان هناك أزليان ، وهذا مايرفضه أهل التوحيد والعدل .

ومن ناحية أخرى ، إذا كانت الصفات حادثة وحلت فى الذات ، فأن الذات بهذا المعنى قد تغيرت من حال [عدم العلم] إلى حال [العلم] ، والتغير دليل الحدوث ، فتكون الذات بذلك حادثة فى صفاتها ، وهذا مالا يتفق وكمال الله تعالى .

ولنفس الأسباب المتعلقة بمشكلة الذات والصفات ، جاء أبو هاشم الجبائى بفكرة « الأحوال » ، لحل مشكلة الصفات وطبقا للتصور السابق ، وبعد نفى الصفات يقدم المعتزلة تعريفا لله تعالى : الله واحد ، ليس كمثله شىء ، ولانعلم شيئا عن ماهيته سوى أنه : الواحد .

وبنى المعتزلة على فكرة « التوحيد » مسألة الخلق ، وترتبط هذه الفكرة ارتباطا وثيقا بمبدأ نفى كل مشابهة بين ماهية الله ، وماهية العالم المخلوق ولاختلاف هاتين الماهيتين وتباينهما فى عرف المعتزلة ، فقد قرروا ابان الماهية المحدثة المخلوقة . ليست حاصلة من الماهية القديمة ، ولهذا جاءوا بفكرة « العدم » ، واعتبروا العدم ذاتا وعينا وشيئا ، وحقيقة يمنحها الله الوجود ليصير كائنا ، ولقد أنكر المعتزلة — تمشيا مع ماسبق — وجود صفات فى الله حقيقية وقديمة ، ومتميزة عن الجوهر ، وجعلوا الصفة عين الذات ، أى عين الجوهر ولم يفرقوا بين هذه وتلك . ونحن فى مقابل هذا التصور المنكر تماما للصفات عند المعتزلة ، نجد تصورا آخر للأشاعرة حاولوا فيه التوسط بين المعتزلة والحشوية والمجسمة ، فرفضوا التشبيه كما فعل المعتزلة ، وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ، والتزموا حدود السلف فى التنزيه فقالوا بأن لله علم لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة ، أى أن صفات الله تعالى غير صفات الانسان وسائر المخلوقات الأخرى . وهذه الصفات الألهية قديمة ، وقد ردوها إلى سبع صفات : هى القدرة [وقدرة الله عند الاشاعرة لامتناهية ولايحدها شيء] والعلم ، والحياة ، والارادة ، والسمع والبصر ، والكلام .

وأما صفات الله تعالى : كالخالق ، والرازق ، والمعز ، والمذل ، فهى : فى نظرهم غير قديمة ، وكأنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال ، ويجعلون الأولى قديمة ، والثانية محدثة .

خلافا للمعتزلة إذن كما أسلفنا ، قال الأشاعرة[1] بقدم صفات الذات ، وهم يدللون على ذلك بانها لو كانت محدثة لأحدثها الله فى ذاته ، وهذا محال لأن الله ليس محلا للحوادث ، ومن المحال أيضا أن يحدث الله صفاته فى غير ذاته . ويبقى إحتمال أخير : أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها ، وهذا ايضا محال ، لأن الصفة لايمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف . وعلى هذا فصفات الله قديمة فى ذاته وهى غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر ، وغير مباينة لبعضها البعض الآخر ، ولا هى مغايرة لذات الله .

---

(١) تنتسب هذه الفرقة لأبى الحسن الاشعرى وهو : على بن اسماعيل المتكلم البصرى صاحب للمصنفات ، واليه انتهت رئاسة الدنيا فى الكلام ، وكان الأمام المقتدى به ، توفى سنة اربع وعشرين وثلاثمائة « الملل والنحل حـ ١ ص ٤١ » .

والحقيقة أن « الصفات » وكيفية حلها قد قدمت تصورات عدة فى مذاهب مختلف الفرق الاسلامية ويعد هذا المبحث خالص لا أثر لثقافات خارجية فيه، فبينما[1] نفى المعتزلة الصفات تنزيها للخالق وأفردوا بالوحدانية، وحاول الاشاعرة كما أسلفنا التوسط فيها، فأن المشبهة والمجسمة قد نسبوا إلى الخالق سبحانه، صفات خلقه، بل ذهبوا إلى أن الله تعالى: جسم ممدود عريض عميق طويل.

وأما النصارى فقد قدموا « الأقانيم »، فى مقابل الصفات، واثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة، وعندهم البارى تعالى جوهر واحد، ويعنون به القائم بالنفس، لا المتحيز بالجسمية، فهو واحد بالجوهرية، ثلاثة بالاقنومية. ويعنون بالاقانيم [الصفات]، كالوجود، والحياة، والعلم. وسموها: الاب، والابن، والروح القدس.

ولا يمكننا فى هذا المكان بطبيعة الحال ـــ أن نعرض لكافة التصورات والحلول للتوفيق بين الذات والصفات، وأنما كان هدفنا فيما سبق أن نوضح أبعاد المشكلة فحسب، مقررين أن هذه المسائل تنتمى إلى المباحث الاسلامية الخالصة.

خامسا : قدرة الله تعالى وخلق الأفعال :

ومن المسائل التى ثارت بين المسلمين ، وكانت محلا لخلاف مايتعلق بقدرة الله تعالى وخلق الأفعال وكانت الاجتهادات فى هذا الموضوع مبنية على المباحث الاسلامية الخالصة كما أن سبب ظهور هذا الخلاف كان اسلامى النشأة حين أراد البعض أن يتخلص من المسئولية فالقى بآثامه على الله سبحانه وتعالى ، لهذا تصدت غالبية الفرق الاسلامية لبحث هذا الموضوع ، ورأى المعتزلة أن الله سبحانه وتعالى قد أقدر الانسان على أفعاله ومكنه مع أرتفاع الموانع من فعلها ليكون مسئولا عنها ، يثاب عليها .

ورأى المخالفون فى تمكن الانسان بقدرته ، سلب القدرة عن الله تعالى باكسابها للعبد .

وفى الحقيقة أن التصور السابق لايستند لأساس عقلى فاقدار الله للأنسان ، لايعنى أنتقاصا من القدرة والأرادة الالهية لأن أمر هذه القدرة والارادة يبقى متساميا على الانسان وخارج نطاقه وتصورنا أن الله سبحانه وتعالى مع اقداره للانسان لايفقد القدرة ، وأنه تعالى إذا شاء فعل بقدرة : كن ، فيكون . وفى هذا الوقت الذى يرى فيه الله سبحانه وتعالى التدخل لطفا أو قضاء ، فان الفعل الانسانى يبطل بالارادة الالهية ، ولامناص من أن تنفذ مشيئة الله إذا شاء . فإذا فهمنا الموضوع على هذا النحو ، لم نر فى تمكين الانسان بالفعل انتقاصا من قدرة الله ، وأقمنا التكليف فى الوقت نفسه ، حتى يحاسب الانسان على جميع أفعاله التى تصدر عنه بارادته الكاملة ، ولهذا يخرج الملجأ والمضطر ومن فى حكمهما عن نطاق الحساب .

وهناك فرقتان تتعارضان فى النظر لموضوع قدرة الله تعالى وخلق الأفعال ، هما : الجبرية ، والقدرية . فترى الجبرية : نفى الفعل عن العبد واضافته لله تعالى ، وبهذا توسع الجبرية نطاق القدرة الالهية وتجعلها شاملة وقادرة على خلق أفعال العباد من ناحية ، ومن ناحية أخرى تنسب إلى الله تعالى جميع الأفعال الانسانية وتتخلص من المسئولية حتى بالنسبة لأفعال المعاصى .

وأما المعتزلة ، فان فكرة خلق الانسان لأفعاله عندهم تجمع بين أمرين : الأول : أثبات الحرية الانسانية والثانى : تقييد هذه الحرية بمسئولية الانسان عن هذه الأفعال ، ثم الثولب أو العقاب ، كنتيجة لازمة طبقا لنوعية الأفعال .

واتفق المعتزلة ، على أن الأفعال الأنسانية لاتضاف إلى الله تعالى ، وقدموا إلزامات عدة لمن أضاف أفعال العباد لله سبحانه وتعالى منها : أحتياج الله سبحانه وتعالى إلى القدرة فى اختراع الفعل ، كاحتياج العبد لها ، والحاجة من علامات الحادث ، وبطبيعة الحال الله تعالى ليس حادثا أو محتاجا ، وبهذا يسقط القول بأضافة أفعال الانسان لله تعالى .

ومن هذه الالزامات : التسليم بقدرة الانسان على مايقدر الله به ، فيكون قادر بالذات ، على مايقدر الله تعالى عليه الذات ، كما كان قادرا بالقدرة التى يقدر بها الله تعالى . وهذا يوجب بالضرورة كون الانسان قادرا على اختراع الاجسام وسائر الأعراض ، وأن يكون متماثلا مع الله سبحانه وتعالى فى قدرته على مالانهاية له ، أى أن تكون قدرة العبد ، هى قدرة الله ، وهذا محال .

ومن بين هذه الالزمات : أن يكون الانسان قادرا بهذه القدرة على الأختراع ، كما يقدر الله على الالزامات أن تعلق هذه القدرة بالعبد أقرب من تعلقها بالخالق ، وعلى هذا فلما كانت القدرة يصح الأختراع بها ، فيجب أن يصح ذلك من كل من هى قدرة له . أى أن ذلك يصح من الانسان ، ويترتب على هذا القول ويلزم عنه ، أن يصح من الله تعالى الاكتساب بهذه القدرة كما يصح من العبد .

وثمة ألزام آخر يورده المعتزلة ، نلمس فيه تفرقة واضحة بين اكتساب الانسان للفعل من الله ، وبين خلقه له ، فيقرر المعتزلة : أنه بالرغم من أن الله لم يخلق الفعل ، فان الانسان قد اكتسبه عن طريقه.

[نلاحظ هنا أن معنى خلق الفعل يقصد به عند المعتزلة : فعل الفعل ، لأن الاكتساب آن تكون القدرة أصلا لله ويمنحها للانسان اكتسابا] ويذهب المعتزلة ، إلى أن كسب الانسان لو كان مخلوقا لله ، لكانت القدرة موجبة للفعل ، إما من حيث كان كسبا ، أو من حيث كان خلقا ، أو من حيث كان خلقا أو كسبا . أو أن تكون القدرة غير موجبة للفعل البتة . فاذا لم توجب القدرة الفعل ، لجاز أن يخلق الله تعالى القدرة فى الانسان ، ولايكون مكتسبا . وبطبيعة الحال الأخذ بهذا القول يبطل القول بالكسب . ومن ناحية أخرى : أن كانت القدرة توجب الفعل من حيث كان خلقا وكسبا ، فانه يلزم بالضرورة أن يكون القادر بها خالقا للفصل ، كما كان بها مكتسبا له . وأن كانت القدرة توجب الفعل من حيث كان كسبا فقط ، لجاز أن يحدثها الله فى المكتسب

ولايخلق الفعل ، وذلك لأن خلق الفعل منفصل عن القدرة ، فيؤدى ذلك إلى كون العبد مكتسبا للفعل من الله تعالى ، وأن كان غير مخلوق لله تعالى .[1]

ونحن نجد فى الالزام السابق ، علاوة على ماأشرنا اليه أعنى : التمييز بين الخلق والاكتساب ، تمييزا آخر بين خلق الفعل والقدرة ، فالله غير خالق للأفعال ، ومع هذا فقد أكتسب الانسان خلقها بقدرة من الله تعالى .

وفى الألزام السابق ، نكتشف طريقا منهجيا جديدا فى فهم فكرة خلق الانسان لأفعاله ، فبعد أن رمى البعض المعتزلة بتضييق نطاق القدرة الالهية ، نجد هنا مايعارض ذلك الأمر تماما ، ذلك أن المعتزلة ميزوا فى وضوح تام بين : خلق الفعل ، والقدرة عليه . فالانسان قد اكتسب القدرة على الفعل من الله تعالى ، بالرغم من أنه لم يخلقها [يفعلها] ، وفى هذا توسيع فى نطاق القدرة الالهية ، فمن أوجد القدرة أقدر من فاعلها ، ومن قدرها فى مقدوره أن يبطلها ، وتلك اسمى آيات الاعلاء فى قدرة الله تعالى وارادته .

---

(١) المغنى : جـ ٨ ، ص ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢٢٢ .

سادساً : رؤية الله تعالى

ومن بين الموضوعات التى تعد جديدة على طريق البحث بمنهج اسلامى خالص موضوع : رؤية الله تعالى ، وقد تناوله الباحثون المسلمون أستنادا لما جاء فى كتاب الله وسنه رسوله .

ولقد أختلفت الآراء حول رؤية الله تعالى ، فمن الناس من أجاز رؤيته فى الآخرة [وهذا ثابت فى الكتاب والسنة] ، ومنهم من أنكر ذلك ، وعلل البعض عدم امكان رؤيته تعالى فى الدنيا [وليس هناك دليل من الكتاب أو السنة على امكان ذلك بل على العكس جاء على لسان المولى عز وجل نفى قاطع فى قصة موسى : « قال ربى أرنى أنظر اليك » كما سيأتى تفصيله بعد].

ولقد أتفق المعتزلة ، والزيدية[1] ، والخوارج[2] ، وأكثر المرجئة ، على عدم جواز رؤيته بالبصر ، وقرروا أنه لايدرك به على وجه من الوجوه ، لا لحجاب يمنع من ذلك ولكن لاستحالة ذلك أصلا .

وقالت طائفة من الحشو[3] ، وأصحاب الحديث ، أن الله تعالى يرى بالابصار ، ويدرك بمعرفتها ، ولكنهم امتنعوا من رؤيته تعالى فى الدنيا ، وأجازوا المشاهدة لله سبحانه فى الآخرة ، كما قرر أصحاب هذا الرأى عدم رؤية الكفار له سبحانه ، وإن المؤمنين وحدهم الذين يعاينونه .

وأما المرجئة ، فقد رأوا جواز رؤية الله تعالى بالبصر ، وذلك على خلاف الرؤية المعقولة فى الشاهد ولقد خالف أهل السنة والجماعة[4] المعتزلة وأعلنوا أن الصحابة ومن بعدهم : سلف الأمة ، قد اجمعوا على صحة رؤية الله تعالى ، وانه قد رواها

---

(١) الزيدية : فرقة من فرق الشيعة ، أتباع : زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنهم ، ولم يجوزوا ثبوت الأمامة فى غيرهم [الملل : جـ ١ ، ص ١٣٧]

(٢) الخوارج : كل من خرج على الأمام الحق الذى أتفقت عليه يسمى خارجيا ، سواء كان الخروج أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين باحسان والائمة فى كل زمان [الملل : جـ ١ ص ١٠٥ ــ الخوارج وفرقهن]

(٣) الحشو : مصطلح عام له معان مختلفة منها : حشو الحديث والاضافة له ، أو تحميله مالايطاق رواية ودراية وقد أضاف بعض من أهل الحشو أو الحشوية بعض الاسرائيليات أو العثوصيات اليه .

(٤) يعتبر أهل السنة والجماعة من الصفاتية المثبتة خلافا للمعتزلة الذين نفوا الصفات .

نحو من عشرين صحابيا ، عن رسول الله ﷺ . ويستدل أهل السنة على ذلك بآيات من القرآن ، مثل قوله تعالى : « تحيتهم يوم يلقونه سلام » ، ويفسر أهل السنة هنا اللقاء على أنه : يقع على لغة الرؤية ، وبخاصة حيث لايجوز التلاقى بالذوات والتماس بينها . ولازيادة على نعيم أهل الجنة عند أهل السنة ـــ غير رؤيته تعالى .

وفى قصة موسى عليه السلام دليل عندهم على الرؤية ، حيث قال تعالى على لسان موسى : « رب أرنى أنظر اليك قال لن ترانى » ، ويؤكد أهل السنة الرؤية طبقا لهذه الآية ، بأنه لو لم تكن الرؤية جائزة ماتمناها نبى[1] .

وفى الحقيقة ، فأن الآية التى يستدل بها أهل السنة هنا ، على رؤية الله تعالى تثبت عكس ذلك ، أى : استحالة رؤية الله تعالى فى الدنيا ، ولاتعد « أمنية » موسى جوازا لهذه الرؤية ، إذ أنها أمنية لم يحققها له البارى تعالى ، ويتحقق ذلك إذا ماأستعرضنا بقية قوله تعالى لموسى . فحين قال موسى لربه : « رب أرنى أنظر اليك » ، أجابه الله تعالى بقوله : « لن ترانى ولكن أنظر إلى الجبل فان أستقر مكانه فسوف ترانى »[2] .

فالله سبحانه وتعالى ، حين طلب موسى منه ـــ وهو نبيه ـــ أن يراه ، أعطاه درسا فى الايمان به دون أن يمكنه من رؤيته ، « بالجبل » الذى أزاله من موضعه ، وفى ذلك بيان بعدم ارتباط الرؤية بالتصديق بوجود الله . وفى تحريم الرؤية على نبى ، واستحالتها اعلام للناس بتعذرها على بشر .

والأمر الذى ينبغى أن نقرره ، هو أن جواز رؤية الله تعالى فى الآخرة تحققها بعض الاحاديث الثابتة ، وطبقا لذلك فهى ممكنة ، على النحو الذى يقدره الله سبحانه وتعالى لمن يحظى بهذه المعاينة .

أما رؤية الله تعالى فى الدنيا ، فستعذرة للسبب الذى أوردنا بعد تحليل الآية الكريمة ، إضافة إلى أنه لم ينص على جوازها فى الكتاب أو السنة . وفيما يتعلق

---

(١) الملل والنحل : جـ ١ ، صـ ١٣٧ .

(٢) الأعراف : ١٤٣

بالاحاديث المثبتة للرؤية[1] ، فقد مال المعتزلة إلى أنكارها ، سواء من ناحية الدراية أو الرواية ، ثم ذهبوا ـــ كالعادة ـــ إلى أنكار الرؤية عقلا ، ولكن فيما أعتقد أنكار الرؤية « الآنية » على وجه الخصوص ، وهذا الفهم الأخير يقترب من عقولنا بالفعل .

ونحن نلاحظ أن جميع الأدلة التى أوردها المعتزلة ، لاثبات نفى رؤية الله تعالى فى الدنيا تستند على منطق العقل ، ولايعوزها الجانب التجريبى المرتكز على العلم الطبيعى .

ويستدل المعتزلة على عدم أمكان رؤية الله تعالى ، إلى أنه تعالى لايصح أن يرى ، وذلك لأننا لانراه مع كونه سبحانه وتعالى على الصفة التى لو رأيناه لم نره إلا لكونه تعالى عليها ، ولأن الرائى حاصل على الصفة التى باختصاصه بها يرى مايراه . ولايوجد كذلك إى مانع معقول يمنع الرؤية ، فنحن إذن لانراه سبحانه لأنه فى ذاته لايرى ، ولايرجع عدم أمكان الرؤية لأمر يرجع الينا ، أو مواقع أو غير ذلك .

نحن إذن رغم كوننا ممكنين بالحواس التى نرى وندرك بها كافة الاشياء ، لاندرك الله سبحانه وتعالى ، وهذا معناه أننا غير عاجزين فى ذاتنا ، ولكنه تعالى لايرى لمانع خارج عن أرادتنا وادراكنا ، يرجع إلى طبيعته سبحانه وتعالى فى ذاته .

(١) من هذه الأحاديث ، ماروى عن ابن عمر رضى الله عنهما ، من أن رسول الله ﷺ ، قال : إن أدنى أهل الجنة منزلة ، لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه ، مسيرة الف سنة ، واكرمهم الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية ، ثم قرأ رسول الله عليه الصلاة والسلام : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ـــ القيامة ٢٤ » ، وهناك حديث آخر يرويه : جرير بن عبد الله عن الرؤية حيث يقول : كنا عند رسول الله عليه وسلم ، فنظر إلى القمر ليلة البدر وقال : إنكم سترون ربكم عيانا كما ترون هذا القمر ، لاتضامون فى رؤيته ، فان أستطعتم أن لاتغلبوا عن صلاة قبل طلوع الشمس وبعد غروبها ، فافعلوا .

وحديث ثالث عن أبى هريرة : أن ناسا قالوا : يارسول الله : هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال الرسول : هل تضارون فى القمر ليلة البدر ؟ قالوا : لا يارسول الله . قال : هل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا ، يارسول الله ، فقال الرسول : فانكم سترون كذلك . وحديث رابع عن رسول الله عليه الصلاة والسلام ، أنه قال : إذا دخل أهل الجنة ، يقول الله تبارك وتعالى : تريدون شيئاأزيد كثر ؟ فيقولون : المستبيض وجوهنا .... ألم تدخلنا وتنجينا من النار .... ؟ فقال : فيكشف الحجاب ، فما أعطوا شيئا أحب اليهم من النظر إلى ربهم تبارك وتعالى .

ويضرب المعتزلة لذلك مثلا ، بأن الانسان إذا رأى فى المحل السواد ، ولم ير الحلاوة ، فيجب أن يقضى بأنها غير مرئية ، لأنها لو كانت مرئية فى ذاتها لرأيناها على الصفة التى هى عليها ، إذ لم يمنعنا من رؤيتها مانع . فنحن إذن إذا رأينا السواد فى المحل دون الحلاوة ، أدركنا أننا لم نرها لأنها فى ذاتها غير مرئية .

ونحن نختلف مع « المعتزلة » فى المثل الذى ضربوه لذلك ، فنص العبارة : « فاننا ندرك إننا لم نرها [الحلاوة] ، لأنها فى ذاتها غير مرئية ، فقضينا أنيه لايجوز أن يراها أحد من الرائين » فالقول فى العبارة السابقة بان الحلاوة « غير مرئية » ، قد يوحى بوجود سبب أو علة تجعلها غير مرئية فى وقت معين ربما يرجع إلينا أو إلى حالة الشيء الراهنة . والا نسب هنا تمشيا مع السياق أن نقول : « إن الحلاوة لاترى » ، لأن ذلك يمثل استحالة الرؤية على وجه العموم ، حاضرا أو مستقبلا لطبيعتها ، ومعرفتنا لخصائصها وعنصرها وذراتها المكونة لها . أن المثل الذى ضربه لنا المعتزلة ، لايصح فيه التطبيق ، لأن السواد لون والحلاوة طعم ، فالسواد يرى بالنظر المجرد ، والحلاوة تحس بالتذوق ، كما نتيقن من أننا لايمكن أن نراها لاستحالة ذلك بسبب طبيعتها ، ونحن أكثر من هذا لانلح فى رؤيتها أو نسعى لذلك ، لأننا بالرغم من عدم أمكاننا رؤية [الحلاوة] نعلم بوجودها بواسطة نفس الوسيلة التجريبية ، ولكن عن طريق الحس بالذوق بدلا من الأدراك العقلى المباشر . والأهم من ذلك كله ، أننا نقتنع بهذا لمعرفة علته عن طريق تجريبى محسوس مصحوبا بالادراك العقلى .

أما مع الله سبحانه وتعالى ، فلأمر يختلف تماما ، إذ أننا لانراه لأنه ليس من جنس المرئيات ، لأنه لو كان من جنسها ، كان لابد أن نراه كما نرى المرئيات ، لأننا ممكنين بالوسيلة التى تحقق ذلك . رؤية الله تعالى إذن ، هى رؤية عقلية ، جاءت عن طريق ادراك غير حسى ، والايمان الكامل بانه لايمكن أن يرى فى الوقت الذى لم نتحقق من سماع صوته ، أو من لمسه ، لكن هناك طريق محقق نشعر بوجوده بواسطته ، فى كل مانرى من آثار صنعه وعظمته ، وفى الفراغ والضياع الذى نستشعره عقلا وحسا ، إذا ما افترضنا تصور الحياة بدون خالق !

وثمة نص أورده المعتزلة ، يؤكد عدم إمكان رؤية الله تعالى الآن : « لأننا لو رأيناه ، لوجب أن نعلم ، لأن من حق مانراه إذا ارتفع اللبس ، أن نعلمه على ماهو به ، ولهذا فأننا نعلم جميع المرئيات على اختلافها إذا رأيناها : كالالوان والجواهر ، وكذلك سائر المدركات » وهذا نص على جانب كبير من الأهمية ،

فهو يقرر وهذا أمر بديهى أننا : « لو رأينا الله ، لوجب أن نعلمه » ومعنى أن نعلمه هنا : ندركه من الناحية الكيفية والشكلية ، صورة وحجما ، وهذا غير متحقق بطبيعة الحال .

إن من حق مانراه ، إذا ارتفع اللبس ، أن نعلمه على ماهو به ، أى أن الادارك الحسى بواسطة العين مثلا ، يؤدى بالضرورة إلى معرفة ماندركه على وجه التحديد ، وبالنسبة لأخص صفاته المتعلقة بهيئته على وجه قاطع .

ويقع فيلسوف المعتزلة الكبير ابو هاشم الجبائى فى خطأين حين يقول :

« إننا نعلم جميع المرئيات على اختلافها إذا رأيناها : كالالوان والجواهر ، وكذلك سائر المدركات » أجل ، لقد أخطأ الجبائى ، حين جعلنا ندرك سائر المدركات بالرؤية تماما مثل ماندرك المرئيات ، فنحن حقيقة ندرك جميع المرئيات بالرؤية ، ولكننا لاندرك كل أو سائر المدركات بالرؤية . أو بمعنى آخر : إن بعض المدركات ندركها بالرؤية ، وليس كل المدركات ندركها بالرؤية . فبعضها ندركه باللمس ، والآخر بالتذوق ، وهذا هو نفس الخطأ الذى جعل الجبائى أيضا يقرر « إننا لانرى الحلاوة لأنها غير مرئية » والأصوب على ماذكرنا : « أنها لاترى » بل تدرك بالتذوق . لقد خلط المعتزلة فى هذا الجانب اذن ، بين المدركات والمرئيات وجعلوا الكل تابعا للجزء ، فالصحيح أن المرئيات نوع من المدركات ، وليست المدركات نوعا من المرئيات .

ويثبت ابو هاشم صراحة ، استحالة رؤية الله تعالى — المقصود فى الدنيا — بأننا لانعلم مانراه لسبب عارض ، وهذه الأسباب لاتتحقق فى الله تعالى ، لأن ذلك يصبح فيما يلتبس أو يختلط بغيره لتعلقه به بالحلول أو المجاورة ، أو لكونه نظيرا أو مثيلا لغيره ، وذلك كله يستحيل على الله تعالى ، فأنه لو كان الله تعالى مرئيا لنا الآن ، لعلمناه لامحالة .[1]

ويقدم لنا ابو هاشم الجبائى بعد ذلك اثباتا على جانب كبير من الدقة ، وذلك حين يعارض قول البعض باثبات حاسة سادسة نرى بها الله سبحانه ، ويقرر عدم وجود مثل هذه الحاسة فينا . لأنه لو كانت هذه الحاسة موجودة فينا ، لادركنا الله تعالى من كل وجه ندرك عليه المدركات ، وكذلك نراه على كافة

---

(١) المغنى : جـ ٤ : ص ٨٧ ، ٩٩

هذه الوجوه بهذه الحاسة السادسة لو كانت موجودة . وكذلك ، يوجب تقرير وجود هذه الحاسة تجويز رؤية المعدوم بتلك الحاسة ، ويوجب كذلك تجويز أن نرى بتلك الحاسة مالا نراه بالحواس الأخرى .

ومن ناحية أخرى ، لو صدق وجود حاسة سادسة لدى الانسان ، أو بعض أفراده على الأقل ، لوجد من لايملك هذه الحاسة الشعور بالنقص بفقدان هذه الحاسة . وذلك « كالضرير » الذى يكتشف النقص فى الرؤية بسبب فقد حاسة الأبصار، وكوننا نعلم بعدم وجود نقص لدينا فى هذه الناحية ، دلالة على بطلان قول الذين ادعوا بأنه يمكننا رؤية الله تعالى بحاسة سادسة .

ووما يدل على عدم وجود هذه الحاسة السادسة لدى أحد من الناس ، أن النقص الذى يجده الضرير مرجعه إلى أن هناك حاسة لايرى بها ، وذلك أيضا يتبين فى [الأكمة[1]] ، الذى لم يعرف كيفية هذه الحاسة ، فان هذا الانسان إذا جوز وجود هذه الحاسة ، وجوز طبقا لذلك أن يرى ويعلم بعض المعلومات بها ، لتبين النقص الذى فى نفسه .

وكذلك الأمر بالنسبة لنا : كان يجب أن نجد النقص فى أنفسنا ، بفقدان هذه الحاسة السادسة ، لو كانت فى مقدورنا على مايذهب اليه القائلون بوجودها .

والانسان ، يجد النقص فى نفسه بانعدام القدرات أو الحواس وذلك لحاجته اليها لو كانت موجودة ، لأنها لو كانت اداة للكلام أو البطش ، لكان وضعه بوجودها فيه ، وبها يمكن أن يصل بواسطتها إلى المنافع وابعاد المضار ، على خلاف حاله وهو بدونها الآن ، فلابد من أن يدرك الانسان النقص فى نفسه إذا كان موجودا .

وطبقا لما أوضحنا من أستحالة رؤية الله تعالى ، لأنه فى ذاته لايرى ، فان مالانرى منه : ما لانراه لمانع يمنعنا من ذلك ، ولولا هذا المانع لصحت رؤيته . ومنه : مالانراه ، لأنه فى ذاته لايرى .

وثمة دليل آخر ، يتمثل فى أن الله سبحانه لو كان يرى ، لوجب أن نراه على أخص أوصافه ، ذلك إن الأدراكات تتعلق بالشىء على أخص أوصافه ، فلو

---

(١) الأكمة : هو الذى لم يرقط .

رأينا الله تعالى على أخص تلك الأوصاف ، لوجب أن نراه تعالى : قديما ، عالما ، قادرا ، حيا ، لأن صفات الذات كما نعلم هى أخص أوصاف الله سبحانه وتعالى .

ونحن بالاضافة إلى ذلك لو رأيناه تعالى على هذه الحال ، لوجب أن نرى كل ماشاركه فى هذه الصفات ، وفى استحالة ذلك بطبيعة الحال ، دلالة على أن الله سبحانه ، لايصح أن يرى ، والقول بصحة رؤيته يؤدى إلى ماسبق .

والحجة السابقة التى استخدمها المعتزلة : أستحالة رؤية الله تعالى مبنية على برهان الخلف الارسطى ، ذلك بأن التسليم بأن الله سبحانه يرى ، أو أن ذلك فى الأمكان يؤدى إلى التناقض ، والى وجوب التسليم بالقضية الأصلية والتى اثبتنا كذب نقيضها بعد أن سلمنا بصدقه فرضا ، فلا يبقى أمامنا اذن إلا أن نسلم بأن الله تعالى لايرى .

ونحن ننهى هذا الموضوع المتعلق برؤية الله تعالى والذى يعد من المباحث الجديدة التى ارتادها المفكرون المسلمون بحقيقتين :

الاولى : أننا لانرى الله تعالى بالابصار ، لأنه سبحانه ليس مرئيا ، ولايرى فى ذاته .

الثانية : أن الله سبحانه لايرى بالابصار ، لأن البصر لايصح أن يرى به إلا ما كان مقابلا له ، أو فى حكم المقابل له ، فمن اختص بذلك كان فى الأمكان رؤيته بالبصر ، وماخرج عن ذلك لايصح أن يرى بالبصر ..

سابعا : القدرة والارادة الالهية

جاء موضوع النظر فى القدرة الالهية ، وكذلك الارادة الالهية ، مبنياً على معطيات اسلامية خالصة ، وردا على بعض المنشقين الذين حاولوا التشكيك فى تلك القدرة والأرادة ، والذين حاولوا من وجه آخر أن ينسبوا لتلك الأرادة والقدرة الالهية مايفعلون من معاصى .

ويتصل موضوع القدرة الالهية أتصالا مباشرا بفكرة كمال الله ، ذلك أن أثبات عدم قدرته تعالى على بعض الأفعال يحد من ارادته وبالتالى ينقص من كماله سبحانه وتعالى ،ولذلك فقد برزت بعض الشواهد التي تقرر وتثبت وجود قدرة الله سبحانه وتعالى . وفى هذا المجال ، نفرق بين قدرة الله تعالى على الأفعال وبين فعلها ، أو بمعنى آخر يصح أن يقدر سبحانه وتعالى على الأفعال ولايفعلها ، فهو سبحانه يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلما وكذبا ، ولكنه تعالى لايفعل ذلك لعلمه بقبحه واستغنائه عن فعله . ويتبع هذا التصور ويلزم عنه ، أن يكون الله سبحانه وتعالى قادرا على كل جنس من المقدورات . ذلك أن المخترع للجوهر مثلا ، لابد من أن يخترع الكون فيه ، وإلا لم يصح منه ايجاده .

والله تعالى كما سبق واوضحنا لايفعل الظلم ولايوصف به وفى قوله تعالى :

« ماكان الله أن يتخذ من ولد » ، وفى قوله سبحانه :

« لو أردنا أن نتخذ لهوا[٢] » يدل على أنه سبحانه كان يجب لو أتخذ ذلك ، أن يكون ظالما ، لأنه فعل ماليس له فعله .

ولو كان الله ظالما ـــ تعالى عن ذلك علوا كبيرا ـــ لكان إما ظالما لنفسه ، أو للانسان ، او للهو .

وبطبيعة الحال لايصح ذلك كله ، لأن اتخاذه الولد واللهو لايؤثر فينا ، فكيف يكون ظالما لنا ؟ وكذلك لايوصف الله تعالى بفعل الظلم ، وينزه الله نفسه فى قوله تعالى : «وماالله بظلام للعبيد»[٣] وهذا يدل على أن الظالم هو فاعل الظلم ،وإلا لم

---

(١) مريم ٣٥

(٢) الأنبياء ١٧

(٣) ١٨٢ ال عمران .

يكن لهذا التنزيه معنى وقول المخالفين لهذا الرأى بوقوع الظلم من الله ، لايجعل محلا لاعتبار التنزيه الالهى قائما .

وبالنسبة لقدرته تعالى على « الترزيق » فأن الأظهر بالنسبة للايمان ، أن نقرر أن الرزق من الله تعالى ، على سبيل المجاز ، لا على جهة الحقيقة . ويبين هذا الرأى أن ماوصل اليه الانسان بكده وسعيه ، يضاف الى الله تعالى ، وذلك بالرغم من أنه لولا المشقة التى تحملها الانسان لم يحصل عليه .

وفيما يتعلق بفعل الصلاح والاصلاح ، فلا يجوز نسبة فعله إلى الله تعالى ، لان ذلك لو كان واجبا على الله سبحانه ، لوجب على الانسان أن يفعله ، لقدرته على الفعل ، وتمكنه منه ، ولما كان ذلك الفعل غير واجب على الانسان ، فبطبيعة الحال لايجب على الله سبحانه .

وثمة دليل آخر ، على عدم وجوب فعل الصلاح والاصلح على الله تعالى ، بان ذلك لو وجب للزم أن يكون ذلك فى الشاهد أيضا ، ولوجب طبقا لذلك إن تلزم الانسان النافلة كما تلزمه الواجبات ، لأن المعروف أن النافلة صلاح للأنسان واصلح له كالواجب تماما ، ولولا وجود ذلك فى النافلة ، لما رغب الله سبحانه الانسان فى فعلها .

إذن ، فالصلاح والاصلح بالنسبة للأنسان ليس واجبا ملزما ، وانما له ثواب مختلف إذا فعله الانسان باختياره . وكذلك فعل الصلاح من الله تعالى نحو الانسان ليس واجبا عليه ، بل يرجع إلى تقديره سبحانه وتعالى ، واختياره له ، فاختيار الانسان للنافلة ، من حيث أنها أصلاح واصلح بالنسبة له .

وأما الدليل الثالث ، فى عدم وجوب الصلاح ، والاصلح على الله تعالى ، فيتمثل فى أنه لو وجب عليه فعل الاصلح ، لوجب عليه سبحانه الثواب ، لأنه صلاح وأصلح للانسان[1] .

ولو وجب الثواب بهذا المفهوم على الله تعالى ، لقبح أن يكلف سبحانه الانسان ، لعلمنا أن تكليف الله تعالى يحسن منه سبحانه نحو الانسان ، لأنه يتوصل به إلى الخير ، ولو لم يكن فى التكليف ومشقة فى فعل الثواب ، لما حسن من الله تعالى ايجابه على المكلفين ولقبح التكليف .

---

(١) المغنى حـ ١٤ ص ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٩٠

الثواب اذن ، لايجب على الله تعالى ، إنما يتوقف على المشقة التى يبذلها الانسان للحصول عليه ، أو ليتفضل الله به عليه . وبالتالى كان فعل الثواب أو فعل الاصلح ليس بواجب على الله تعالى . وهذا مانصل إليه بعد تحليلنا للدليل الثالث ، بصدد اثبات عدم وجوب فعل الصلاح والاصلح على الله تعالى .

والدليل الرابع ، يتمثل فى أنه لو وجب الصلاح والاصلح على الله تعالى ، لوجب أن يعطى الانسان بقدر حاجة المحتاج ، وعلى سبيل المثال لو وجبت العطية على زيد بحسب حال المعطى [أى المحتاج] فكان يجب أذا كان أحدهما أشد حاجة من الآخر ، أن يلزمه أكثر مما يلزم أن يدفع للآخر ، حتى لو سوى بينهما ، لوجب كونه ظالما لأشدهما حاجة ، أو فى حكم الظالم .

لايلزم إذن فعل الصلاح والاصلح على الانسان ، لأن ذلك لو كان حقيقة لكان المتصدق يعد ظالما لو لم يفاضل بين المحتاجين بحسب درجة وشدة حاجتهم ، بان ينقص أو يزيد فى عطائه بحسب حالة كل محتاج . فإذا كان فعل الصلاح والأصلح ، غير واجب على الانسان فعله ، فأولى أن لايكون واجبا فعله على الله سبحانه وتعالى .

وفعل الأصلح لو كان واجبا على الحقيقة ، لحل محل سائر الواجبات ، فى أن يستحق تاركه الذم والعقاب ، وان يختلف الثواب بحسب حال الواجب ودرجته وباختلاف الدفع أو العطاء ويدخل فى نطاق قدرته سبحانه وتعالى أيضا ، اتصافه تعالى للمظلوم فى الآخرة .

والله سبحانه وتعالى فى تدبيره للعباد فيما يفعله بهم من نفع بتعريضهم له ، أو دفع الضرر عنهم ، يعد بمنزلة : « ولى اليتيم والمدبر لولده » وذلك على حد تعبير القاضى عبد الجبار الهمذانى(١)

---

(١) القاضى عبد الجبار الهمذانى : هو قاضى القضاة : عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أحمد بن خليل الهمذانى الاستربادى ابو الحسن ، فقيه وأصولى ومتكلم مفسر ، كان القاضى فى أول أمره مقلدا للشافعى فى الفروع ، وعلى رأس المعتزلة فى الأصول . وورد بغداد وحدث ، وتولى القضاء بالرى ، وتوفى بها فى ذى القعدة عام ٤١٥ هـ . ولقد تبع القاضى المعتزلة بعد أن كان فى أول الأمر أشعريا ، وترك المذهب الاشعرى بعد أن أكتشف الحقيقة ، فاختار المذهب القدرى المعتزلى . وفى عام ٣٦٠ هـ ، اتصل القاضى بالصاحب بن عباد ، فعينه قاضيا بمدينة الرى .

وحيث أن حال الله سبحانه وتعالى ، على ماذكره القاضى ، فانه طبقا لهذا التصور ، يلزم أن ينتصف الله تعالى للناس بعضهم من بعض ، كما يلزمه أيضا النظر فى منافعهم، ويعد ذلك بمنزلة تدبيرهم لأنفسهم لو كانوا عقلاء، وذلك كله يدخل يقينا فى نطاق قدرة الله تعالى .

ومعنى الانتصاف كما يعرفه القاضى : أنه إذا لزمه تعالى حقوق الناس على غيرهم ، فانه يلزمه أن يستوفى حق بعضهم على بعض ، وبذلك يتحقق الانتصاف كما نجده فى الشاهد ، وإذا صدق ذلك فى واقعنا ، فلابد من وجوب تحقق مثله فى الله سبحانه وتعالى .

وإذا كان القاضى عبد الجبار الهمذانى ، قد انتهى بما سبق واوضحناه إلى وجوب أنتصاف الله للمظلوم فى الآخرة ، فأن أبا هاشم الجبائى قد خالفه فى هذا ، وذهب إلى أنه يحسن من الله تعالى الانتصاف فى الآخرة ، ولا يجب عليه . ولقد أيد أبو على الجبائى وجهة نظر القاضى فيما قرره ، ورأى وجوب الأنتصاف من الله عقلا وصحة وقوعه منه ووجوب ذلك حقيقة .[1] .

ونحن بهذا الصدد ، نوافق على ماذهب اليه القاضى وأبو على ، إذا أن هذه المسئلة لاشك فى وجوبها فمن ينتصف للمظلوم فى الآخرة غير الله سبحانه وتعالى ؟ وإذاً كان سبحانه يستجيب لدعوة المظلوم فى الدنيا فيرحمه ، أفلا تكون استجابته فى الآخرة واجبة وهو رب العالمين ، الذى لابد وأن يقف بجانب صاحب الحق ضد الظالم ؟ ومامعنى تحمل المؤمن للظلم والمكاره فى الدنيا اذن ، غير أنه ينتظر عوضا واجبا على الله فى الآخرة ، يشفى به صدره ، ويفعم به قلبه المؤمن بالانتصاف له ممن ظلمه ؟

= ويرأس القاضى عبد الجبار الطبقة الحادية عشر من طبقات المعتزلة ، والعبارة التى نسجلها هنا قالها الحاكم عن القاضى ، وهى تعبر بحق عن مكانته العظيمة ، حيث يقول الحاكم : « ليس تحضر فى عبارة تحيط بقدر محله فى العلم والفضل ، فانه الذى فتق علم الكلام ونشر بروده ، ووضع فيه الكتب » .

ونفس هذا المعنى جاء فى كلام الصاحب عنه ، فمرة يقول : « هو أفضل أهل الأرض » ومرة أخرى يقول فيه : « هو أعلم أهل الأرض » . وأما عن مصنفات القاضى فيقال : أن له اربعمائة الف ورقة مما صنف فى كل فن . منها فى علم الكلام : كتاب الدواعى والصوارف ، وكتاب الخلاف والوفاق ، وكتاب الخاطر ، وكتاب الأعتماد ، وكتاب المنع والتمانع ، وللقاضى أمالى كثيرة منها : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، والفعل والفاعل ، والمحيط فى التكليف ، والمبسوط ، وكتاب الحكمة والحكيم ، وشرح الاصول الخمس . علاوة على مؤلفاته فى الشروح .

(١) المغنى : حـ ١٣ : ص ٥٢٦ ، ٥٢٧

واذا انتهينا إلى موضوع الارادةالالهية ، بعد عرضنا لموضوع القدرة الألهية ، حسن بنا أن نقف على تعريف معنى الفعل الارادى ، ولابأس فى هذا أن نستعير تعريف الفيلسوف اليونانى ارسطو ، فكما قلت فى مناسبات سابقة أنه حدث هناك تأثير متبادل بين الفكر اليونانى متعلقا على الخصوص بادوات هذا الفكر واعنى المنطق والفلسفة وبين بعض اتجاهات فى الفكر الاسلامى ، دون أن يفقد هذا الفكر سماته المميزة وخصوصياته ، ودون أن يتنازل عن سبقه فى المباحث التى ارتادها .

لقد حدد أرسطو الفعل الأرادى بانه : « الصادر عن معرفة ونزوع » ، وطبقا لمفهوم ارسطو ، فان الفعل اللاارادى هو الذى ينقصه أحد هذين الشرطين : فيأتى إما معارضا للنزوع وهو الفعل القسرى اللازم عن أكراه أو اجبار خارجى ، وإمّا خلوا من المعرفة وهو الناشىء من الجهل .

ولعل هذه التفرقة التى قدمها ارسطو بين الفعل االارادى ، واللاارادى ليست فى حاجة إلى تحليل أو تفسير ، ويمكننا أن نضيف لاستكمال هذه الصورة مأأورده ارسطو بصدد تفرقته بين الأرادة والأختبار ، فقد فرق بينهما فى أمرين :

الأول : بان جعل الارادة اشتهاء ، والأختيار تقرير مايفعل بعد مشورة .

الثانى : أن موضوع الارادة : الغاية ، وموضوع الأختيار : الوسائل[١] .

ونحن نجد فى هذه التفرقة الأخيرة ، مايدل على أن الأرادة مفروضة دائما ، ولكننا ينبغى أن ننوه إلى أن هذا الفرض ليس ناجما عن قسر خارجى كما يحدث فى الفعل اللااردای ، وأنما هو فرض داخلى متجه إلى تحقيق غاية منشودة محددة هى موضوع الارادة . أى أن الارادة : تتوفر فيها الرغبة ، بينما الفعل اللاارادى يتحقق فيه الأكراه .

ونفس هذا المعنى الذى أوردناه فى تعليقنا على تفرقة « ارسطو » ، بين الارادة والأختيار ، هو الذى اورده القاضى عبد الجبار حين قرر : أن الارادة ميل النفس إلى الفعل ، ومن ثم فهى تقتضى الدواعى اليها فمتى قويت دواعى الانسان إلى شىء ارادة لامحالة ، كما أنه إذا صرفته الصوارف عن شىء لم يرده وربما كرهه[٢]

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٤٩ — ٢٥٢

(٢) المغنى حـ ٦ — الارادة ، ص ٨

ونحن يمكننا بعد مراجعة وتحليل النص السابق أن نقول : أن الارادة نداء، يتلوه فعل مرغوب فيه ، يتحقق فيه أمران : الالزام ، وتحقيق غاية منشودة . وبهذا فأنه يمكن حتى اعتبار الالزام ارادى ، لأنه يسخر فى تحقيق هدف تحرص النفس عليه فى صورة معينة ، فالالزام هنا منهج فى الوسيلة [الفعل] لتحقيق الغاية [موضوع الارادة] .

ويجمع المعتزلة ، على أن الارداة من صفات الفعل ، ومن ثم فهى تتبع الفعل الالهى من حيث وجب أن يكون عدلا . والله ترتيبا على التصور السابق ، مريد فى الحقيقة .

ولابد على رأى المعتزلة من أثبات الارادة الالهية ، لأن أنكار كونه تعالى مريدا ، يوجب التغير على الله تعالى ، وذلك لأن الله تعالى إذا أصبح مريدا بعد أن لم يكن كذلك ، لكان ذلك معناه أنه سبحانه قد تغير من حال [انعدام الارادة] إلى [وجود الارادة]

ويميز المعتزلة بهذا الصدد بين أمرين : التغير والتغاير ، وننتهى إلى أن هذه المعانى جميعها لاتصح على الله تعالى. فالشىء الواحد ، لايجوز أن يكون متغايرا فى الوقت نفسه .. وإنما يصح ذلك بمعنى آخر « فالجملة » أى « الكثرة » ، توصف بأنها : متغايرة ومتغيرة ، أى متغيرة فيما بينها وغيرا لغيرها كمجموعة ، أى أن الشىء الواحد يستحيل أن يكون غير نفسه ، ويصح أن يكون غيرا لغيره .

وقد يوصف الشىء الواحد بالتغير ويقصد بذلك ، أنه دخل فيه مالم يكن فيه من قبل ، فيذكر الشىء ونعنى به ماحدث فيه ، ويتبين ذلك من المثال : «إن المياة قد تغيرت علينا » .

وكل هذه المسائل فى التغير والتغاير لايصح تطبيقها على الله تعالى من حيث أصبح مريدا ، بعد مالم يكن[1] ولابد لنا أن نكون لاحظنا الطريقة التى يعالج بها المفكرون المسلمون مواضيع الفكر الخاصة بهم ، فالاداة بلا شك فيها ملامح التراث اليونانى ، أما المباحث وطريقة المعالجة واللغة فهى اسلامية خالصة .

---

(١) المغنى حـ ٦ ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧

لقد استخدم المسلمون منطق اليونان وافادهم فى تناول القضايا تحليلا وتركيبا ، ولكن أهتمامهم قد انصب بالقاء الضوء على موضوعات فكرية اسلامية بحتة ، تتصل بصلب العقيدة وتستند اساسا على كتاب الله وسنة رسوله . وهذا هو معيار قبول أو رفض أو معالجة أى فكرة شكلا ومضمونا .

والارادة الالهية عند المعتزلة ، ارادة محدثة ، والدليل على ذلك أن أفعال الله سبحانه قد أوقعها على وجوه ، وقد كان يصح أن يجعلها على خلاف ذلك . والأرادة لاتكون بهذه الصفة [محدثة] إلا والله سبحانه ، أصبح مريدا ، كما كان يصح أن لايكون مريدا . وهذا يثبت أن الارادة محدثة ، لأن الله إذا أحدثها [بهذا المفهوم : أوجدها] أصبح تعالى مريدا لها ، وفى الوقت نفسه يجوز أن لايحدثها الله ، وبالتالى لايكون مريدا لها .

وأما القدرة الالهية ، فهى باقية دائمة . ومما يثبت ذلك ، أن القدرة الالهية لو كانت غير دائمة لاستحال أن يقدر الله تعالى على الفعل بعد أوقات وإذا كان الانسان نفسه يقدر على الفعل بعد أوقات ، فأن الأولى أن تثبت قدرة الله سبحانه على ذلك دائما .

وفى القرآن الكريم ، آيات تثبت أن الارداة الالهية محدثة . يقول تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض جميعا »[1] .

ومعنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى ، كان بأمكانه الفعل ، ولكنه لم يفعل أى لم يحدث الارادة للفعل ، رغم أنها مقدورة له سبحانه وتعالى .

وترتيبا على ذلك : لايصح أن يقال : « لو شاء الله أن يؤمن الكفار لآمنوا » ، وإنما يجوز قول ذلك إذا صح أن يشاء الله ذلك من الكفار . وهذا يوجب كون الارادة محدثة ، مقدورة لله تعالى ، يصح أن يفعلها وأن لايفعلها .

والله سبحانه وتعالى حسب مذهب المتكلمين ، لايريد القبائح ، والآيات تحقق هذا :

يقول تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد »[2] ويقول سبحانه : « وما الله يريد ظلما للعالمين[3] » ويبين من تلك الآيات أن الله سبحانه وتعالى لايريد الظلم ، وكذلك لايريد شيئا من المعاصى لأنها جميعا ظلم .

(١) يونس : ١٠ . (٢) غافر ٤٠ (٣) عمران ٣

والمعاصى ، إنما تعد ظلما لأنها توجب الانتقاص من ثواب الانسان الذى كان يستحقه ، لأن عدم حصوله على النفع يعد فى ذاته ضررا . وحيث قد ثبت أن جميع المعاصى ظلم ، وأن الله تعالى لايريد الظلم ، فيجب أن نجزم بأن الله تعالى سبحانه لم يرد من ذلك شيئا ، أى أنه تعالى لايريد القبائح .

ويذهب « المجبرة » ، إلى أن الله تعالى يريد المعاصى ، واستدلوا على ذلك بحديث رووه عن رسول الله ﷺ أنه قال : « لو شاء الله أن لايعصى ماخلق ابليس » . والله سبحانه وتعالى بطبيعة الحال وخلافا لرأى « المجبرة » لايريد المعاصى ، وأن الحديث السابق لم يصححه أحد من أهل المعرفة بالأخبار ، وهو بدون أسناد ثابت ، وبناء على ذلك لايمكن التعلق بهذا الحديث واثبات أن الله تعالى يريد المعاصى . وإنه حتى لو صح هذا الحديث المروى عن رسول الله ﷺ ، فأن دعوى المجبرة تتهافت لأن من قولهم : « أن الله لو لم يخلق ابليس لعصاه الناس ، متى خلق فيهم قدرة المعصية ، ولو لم يخلق ذلك فيهم لما عصوه وإن خلق ابليس »

واضح إذن من العبارة السابقة للمجبرة ، أنه لاتوجد علاقة بين خلق ابليس ومعصية العصاة ، وقد يكون أولى أن نقول : إن لخلق ابليس حكمة أخرى تتمثل فى إثارة الرغبة فى المعصية بدعائه وترغيبه للانسان فى المحرمات ، مما يترتب عليه زيادة المشقة فى التكليف . وتحكى كلمات الله المهام الموكلة « لابليس » ممثلة فى غواية الانسان ودعوته للشر

وتبدأ القصة كما وردت فى الكتاب الالهى : قصة أول معصية ، وأول جزاء وقعه الخالق سبحانه وتعالى :

« ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين[1] » هكذا كان الأمر واختلفت الاستجابة : طاعة ومعصية : أطاع الملائكة ربهم لنوازع الخير فيهم ، وعصى ابليس خالقه لكمون دواعى الشر فى نفسه وبلطف الخالق ورحمته وعدل يسأل أول العصاة :

« مامنعك أن لاتسجد إذ أمرتك ، قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين »[2] .

---

(١) الأعراف : ١١ (٢) الأعراف : ١٢

لقد أصر داعية الشر عنادا وعصيانا ، فكان عقاب الخالق :

« قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج انك من الصاغرين[1] » ولنا هنا وقفة هامة :

لقد أصدر الخالق الكريم ـــ بعد صبر وأناة ـــ حكمه بعقاب « ابليس » ، اذن فهذا أمر الهى لايحتمل الجدل بمشروعية التكليف ، فتوقيع هذا العقاب على ابليس معناه مسئوليته عن فعله . وليس هذا فحسب ، بل أن الله سبحانه وتعالى استخدم ارادته القادرة فى اخراج « ابليس » من الجنة .

هنا ارادتان موجودتان ، وقدرتان للخالق ، ولكن منهما ارادة وقدرة لم يستخدمها الخالق :

ارادة الطاعة من ابليس ، وقدرته تعالى على أجباره ، أما الأرادة الأخرى فقد تجلت بالقدرة وكان العقاب .

وهنا تتكشف رسالة « ابليس » حين يتساءل :

« قال فبما أغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم »[2] .

وتظهر مهمة « ابليس » ، أن يصير داعيا إلى الشر ومرغبا خلق الله فى فعله ، وأن يعمل على استجابة كل من يتمكن من غوايته ، منحرفا عن الصراط المستقيم ، إلى الضلال المبين :

« ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولاتجد أكثرهم شاكرين[3] »

ويتجلى العدل الالهى مرة أخرى ، مؤكدا عقاب ابليس ، وفى الوقت ذاته محذرا خلقه من اتباع طريق الغواية ، لأن نهايته معروفة مسبقا : الجحيم .

« قال اخرج منها مذؤوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملان جهنم منكم أجمعين »[4] .

---

(٢) الاعراف : ١٣

(٢) الأعراف ١٦

(٣) الأعراف ١٧

(٤) الاعراف ١٨

أدى بنا نفى كلام المجبرة متعلقا بالحكمة من خلق ابليس ، إلى أن خلق الله تعالى جاء محققا له بالترغيب والدعوة إلى المعصية ، لا على مذهبهم باعتبار أن الله يريد المعاصى ولولا ذلك لما خلق ابليس .

وفى رأينا أستكملا لتلك الصورة ، أنه لابد من تلازم أمرين : خلق الله لابليس ، وخلقه تعالى القدرة على الفعل فى الانسان ، والانسان بدوره يوجه هذه القدرة [خلق نوعية الفعل] إما توجيها للطاعة أو خروجاعنهاللمعصية ويستحق طبقا لذلك : الثواب أو العقاب . دعاء ابليس هنا إذن يضاعف من معاناة الانسان ، فالى جانب شهوته الذاتية لفعل المعصية لما يصحبها من لذة محرمة ، يناديه ابليس حتى لايتردد ويتجه للطاعة والخير ، وبين نداء الله ، ودعاء ابليس تكمن حيرة الانسان .... أيهما يختار ؟ وعليه [هو] أن يختار أحد الطريقين ولامشكلة فى هذا فنهاية كل طريق محددة وواضحة تماما .

لقد أعطتنا القدرة الالهية ..... قدرة واعطتنا ارادة الفعل والقدرة عليه ولكن فى نطاقها العام ، وعلينا أن نتجه بعد هذا بارادتنا النوعية وقدرتنا الفرعية ، لا على خلق الأفعال ، وإنما على توجيهها بعد الخلق الالهى لها بخلق نوعى ، وبتحديد وجهتها : إما ارادة للخير ، وإمًا أرادة لتركه أو إرادة لارادة الشر .

تلك هى قدرة الله ، وهذه هى ارادته ، على الخلق مطلقة ، وعلى المشيئة قاطعة .

وتلك هى قدرة الانسان ، وهذه هى ارادته ، قدرة على الفعل ، وارادة لخلق نوعيته ، ولاشك أن الفرق بينهما شاسع ، لاختلاف المصدر : خالق ، ومخلوق .

ثامنا : النظر والمعارف :

ويستمر عطاء الفكر الاسلامى الخالص ، بمعالجة موضوعات فرضتها طبيعة الايمان ، وبمادة قرآنية حديثية صرفة ، وبمنهج يستند اساسا على عقيدة التوحيد مستعينا بآلة الفكر اليونانى فى براعة وحذف : وأما الانسان والمعارف التى يكتسبها ، والنظر الذى يتمكن الانسان عن طريقة من العلم والمعرفة ، أو بعبارة أخرى : العلم والمعرفة وهما وليدا النظر : هل يجب على الله سبحانه وتعالى ايجادهما فى الانسان ؟ يرى المعتزلة ان ذلك واجب على الله تعالى ، ولقد جعل الله سبحانه وتعالى المكلف بحيث ترد عليه الخواطر وذلك لكمال عقله . ولو لم يلزم الله الانسان المعرفة ، لكان لا بد من أن يعلمه أنه لاضرر عليه إذا هو لم يحصلها ، وكذلك إذا كان لايصبح جاهلا وشاكا متى لم يتجه إلى العلم ، لوجب أن لايكون على الانسان ضرر إذا هو لم يحصل العلم والمعارف .

والتسليم بصحة ماسبق يوجب القول ، بان الله سبحانه وتعالى يبيح للانسان الجهل والشك وهذا يقبح يقينا فى عين الحكمة الالهية ..... وحيث قد ثبت فساد هذا الأفتراض ، فقد لزم أن نقرر : أن الله سبحانه وتعالى قد أوجب المعرفة ، ويحسن منه تعالى هذا الايجاب ، بل ويجب متى جعل المكلف على هذه الصفات أن يكلفه لامحالة ، وعلى هذا يكون ايجاب المعارف واجب[1] .

والله سبحانه وتعالى لايضطر الانسان للمعارف ، لأن الله تعالى لو اضطر الانسان للمعرفة ، لما حسن منه أن يكلفه ، لأنه فى هذه الحالة كان فى مقدور الله سبحانه وتعالى ، أن يتفضل على الانسان بالثواب اليسير ولا يستحق أن يكلف الانسان من أجله . وبعبارة أخرى : الله سبحانه وتعالى يكلف الانسان ويحمله المشقة ، ولا يضطره لينال الثواب الأوفر ، وإلا فان فى وسعه سبحانه أن يتفضل على الانسان بثواب بسيط دون أن يكلفه ، وفى هذه الحالة يجب قبح التكليف ، خاصة من الانسان الذى يعلم الله تعالى أنه يكفر ، فاذا بطل ذلك ، ثبت أن الله تعالى لايضطر أحدا من المكلفين للمعارف[2] .

بين النظر والعلم والمعرفة :

أمافيمايتعلق بالنظر : فلابد له من موضوع هو : المنظور ، فهو فى هذا كالاعتقاد لابد أن يتعلق بغيره ، تدعو اليه الدواعى والخواطر فتبعث النفس نحوه .

(١) المغنى حـ ١٢ ص ٤٩٥ ـــ ٤٩٦ ـــ ٥٠٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥١١ ، ٥١٢ .

والنظر فعل كسائر الأفعال الأخرى ، يصدر عن ارادة الانسان وقدرته وتجوز فيه القلة والكثرة ، ويستحق الناظر عليه الثواب والعقاب والنظر من حيث كونه فعلا من أفعال الانسان ، فانه فى الأمكان أن يتولد عنه فعل آخر هو من عمل الانسان أيضا ، وأعنى به : العلم والمعرفة .

النظر إذن ، يولد العلم متى صدر عن أنسان عاقل متمكن ، وتبعا لهذا فان العلوم تكثر بكثرة النظر ، كما أنها تقل بقلته .

والعلم بالنسبة للانسان ، تبين وتحقق ويسمى على حد تعبير القاضى عبد الجبار الهمذانى ، فهما وتفقها وفطنة ، وهو مايطمئن اليه العاقل، وتسكن نفسه به .

والعلم بهذا المفهوم ، يعد متولدا فى عرف المعتزلة ، بينما يذهب الاشاعرة إلى أن العلم هو معرفة المعلوم على ماهو عليه ، ويؤكد الأشعرى بالذات على حدوث العلم بالعادة .

ومما لاشك فيه ، فانه فى جميع أحوال النظر والعلم والمعرفة ، لابد من توفر وجود شرط أساسى فيها : أن يكتمل عقل الناظر ، وأن يتوفر له موضوع ينظر فيه .

حقيقة وجنس النظر : هناك عدة صور أو وجوه للتعبير عن النظر ، وذلك كما يحدث عند تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماسا لرؤيته . ويعبر كذلك بالنظر عن الرحمة والاحسان ، وعن نظر القلب . ويتضمن نظر القلب الفكر ، لأنه لاناظر بقلبه إلا مفكرا ، ولامفكر إلا ناظرا بقلبه ، وتعلم الحقائق على هذا النحو .

ويعرف المعتزلة الفكر بصفاته الخاصة ، كما يحدث فى الجسم مثلا ، فلما كان الجسم هو الطويل العريض العميق ، وكان كل مايختص بهذه الصفة جسما ، فكذلك القول بالنسبة للفكر . فالفكر : هو تأمل حال الشىء ، والتمثيل بينه وبين غيره ، أو لتمثيل حادثة عن غيرها ، وهذا مايجده الانسان العاقل من نفسه ، إذا فكر فى أمر الدين والدنيا[1] .

---

(١) المغنى : جـ ١٢ ، ص ٤ .

والناظر يجد نفسه ناظرا لأنه يدرك الفرق بين حالة النظر التى يكون عليها ، وبين مختلف الأحوال الأخرى التى يختص بها : كالفرق بين الارادة والاعتقاد .

وكما يحدث فى الارادة أو الأعتقاد من وجوب فعل الانسان لهما لعلة أو لمعنى يدركه ويسعى اليه ، فكذلك الأمر بالنسبة للناظر ، فيكون الناظر ناظرا لاختصاصه بحال لا لأنه فعل النظر .

ويذهب بعض المعتزلة مخالفا ماسبق ، إلى أن الناظر إنما يكون ناظرا ، لأنه فعل النظر ، ويعزز هؤلاء وجهة نظرهم بأن الناظر طالب للمعرفة ولا يجوز أن يطلب ذلك إلا وهو فاعل للنظر ، وذلك كما يحدث فى الارادة ، فالمريد لابد من كونه قاصدا ومختارا للفعل ، وتكون ارادته جهة للفعل ، ولاتكون الارادة كذلك إلا وهى من فعل الأنسان .

وأما أحوال النظر ، فانها تقتضى تعلقها ببعض وذلك كتعلق العلوم بعضها بالآخر ، لأنه لايصح أن ينظر فى حدوث الأعراض ، إلا بعد النظر فى اثباتها .

والشك ، يعد من المراحل الهامة فى النظر ، ولهذا لايصح النظر إلا مع الشك فى المدلول ، فأما إذا كان عالما بالمدلول ، فالنظر لايعد صحيحا من الناظر حيث لاموضوع ينظر فيه .

وأما عن حد العلم وتعريفه ، فانه عند المعتزلة : المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ماتناوله . وهو أيضا : أعتقاد الشىء على ماهو به ، إذا دفع على وجه .

وبين المعتزلة أن « حد الشىء » يجب أن يتناول مابه يبين المحدود عن غيره . ومايقصد بالحد : الكشف عن الغرض ، ولهذا لايمتنع فى كثير من الحدود أن تذكر مقدمات لها . كما يجوز أن يضم حد إلى حد آخر .

وأما « حد » العالم فهو : أن يصح الفعل المحكم منه ، إذا كان قادرا عليه مع السلامة ، ومعنى السلامة هنا ارتفاع الموانع والتمكين .

وأما عن الأسباب التى تدعو للحد ، فتتمثل فى أن كثيرا مما نقصد تحديده لانجد فيه عبارة لغوية ملخصة لذلك المعنى ، ومن ثم نحتاج إلى ذكر أحكام تتعلق به ، وأحوال ترجع إليه . كما نفعل فى حد : القادر ، وغيره من صفات الحى ، وكذلك : الالجاء .

وفى التفرقة بين الأدراك الحسى والعقلى : نجد لدى المعتزلة وضوحا وتمييزا وصحة فى التفرقة بينهما ، فنحن نعبر بالحس عن أول العلم بالمدركات ولهذا نقول :

« حسسنا بالحمى » ، ولا نقول : « حسسنا بان الله واحد » . لقد تمكن المعتزلة من التمييز فى دقة ، بين ماهو معقول وماهو محسوس أو بين المدركات الحسية والمدركات العقلية والعالم يختص بسكون النفس ، وأما الجاهل والظان فلا تسكن نفوسهما لهذا السبب ، وأن سلامة العلم من الانتفاص لاترجع اليه وإنما إلى طريقه .

والادراك طريق العلم ، إذا كان المدرك عاقلا واللبس عن المدرك زائلا . والعلم الحاصل للانسان المذرك يجب أن يكون من فعل الله ابتداء .

والنظر الصحيح يولد العلم ، وعلامة صحة النظر سكون نفس التاظر إلى صحة ماأعتقده ، واختلافه عن الجاهل ، والشاك ، والظان .

ولذلك ، يظهر من الناظر مايقتضى سكون نفسه إلى الحق ، بينما يظهر الاضطراب والمكابدة على المخالف مما يدل على زوال سكون النفس عنه .[1]

والعلم ، باعتباره متولدا عن النظر الصحيح ، فأن النظر الزامل لايولد إلا العلم ، ولايوجب الجهل أو يولده .

والدليل على ذلك ، أن النظر الصادر عن جميع الناظرين فى دليل الشىء الواحد ، يقع على وجه واحد ، ونتيجة لذلك فانه يجب أن لايختلف مايتولد عنه ، فاذا ولد النظر العلم لبعض هؤلاء ، فانه يجب أن يولده لسائرهم . وعلى النقيض من ذلك تماما ، فان النظر لو كان يولد الجهل للبعض ، لوجب أن يولد لسائرهم مثله . ويضرب المعتزلة لذلك مثلا : بأن الرمى من جميع الرماة إذا وقع على سمت واحد ، لم يختلف مايتولد عنه من الأصابة .

ولعلنا نضيف لما سبق ، أنه وأن كان النظر الواقع من جميع الناظرين يولد فيهم جميعا العلم ، إلا أن الدرجات تختلف وكذلك الحال تباعا بالنسبة للرماة فبالرغم من أنهم يرمون جميعا على سمت واحد إلا أن اصاباتهم تختلف بعدا أو قربا عن

---

(١) المغنى : حـ ١٢ ، ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٩

الهدف ، أو مصيبا له إصابة صحيحة . وبالنسبة حتى للعلماء قد يولد فيهم جميعا النظر العلم ، ولكن درجات أتفاقهم تتفاوت وتتأثر بعوامل الفكر والشخصية واختلاف المعطيات الثقافية ، ودرجة الذكاء والقدرة على التحصيل وماإلى ذلك من أسباب تؤدى لاختلاف التحصيل الكيفى بين الناظرين .

واضافة إلى ذلك قد ينظر الانسان ولاتحصل له المعرفة،لقصور فى العقل أو غيره ، ولهذا نرى أن النظر قد يولد العلم على اختلاف ، وقد لايولد للناظر علما اذا كان على نحو ماذكرنا ، دون أن يولد جهلا . ولهذا نرى أن النظر لايصح أيضا الا من مكتمل العقل الممكن .

والنظر لايولد النظر ، ذلك أنه قد ينظر والموانع مرتفعة ، ولايستتبع ذلك حدوث نظر ثان ، ولو كان النظر حقا مولدا للنظر ، لوجب أن يحصل الثانى عنده ، والثالث عند الثانى ، وفساد ذلك معروف . وفى وقت قبح الشك عند النظر : ذهب المعتزلة إلى أن الشك يحسن فى أول حال التكليف ، لأنه يعد ضرورة لابديل عنها ، فأما بعد ذلك الوقت ، فأنه يقبح ، حيث يحل محله العلم اليقين الناجم عن النظر الصحيح بعد الشك . وهذا فى الحقيقة أمر يستقيم وحقائق الأمور كما نراها . ولذلك ذم الله تعالى من شك فى النبوات بقوله :

« أنهم كانوا فى شك مريب[1] » وكذلك قوله تعالى :

« وقالت رسلهم أفى الله شك[2] » وأما عن كيفية النظر فى معرفة الله ، فالطريق إلى ذلك واحد فى باب الدين والدنيا ، ويتأتى بحدوث خوف فى نفس الناظر يجعله يحس بخشية إذا هو ترك النظر ، ويأمل زوال هذا الخوف بفعل النظر .

ومعرفة الناظر ، لاتستلزم خاطرا وذلك أن الانسان العاقل إذا عرف العادات تبين له عقلا الطريق إلى معرفة الله وفى أى شيء ينظر ، فيجب أن يستغنى فى هذا عن تنبيه الداعى . ويجمع المعتزلة على استحقاق المكلف للمدح إذا نظر فى المعارف ، والذم فى حال تركها ، ويستدل على ذلك بأنه قد ثبت أن المكلف يستحق الثواب بفعل الواجبات ، والعقاب بتركها ، إذا كان عارفا بالله وصفاته وحكمته ، والثواب وغير ذلك من المسائل .

(١) سبأ : ٤

(٢) ابراهيم : ١٠

ويستدل على ذلك أيضا ، بأن الأمر لو لم يكن على هذه الصورة ، لكان الله تعالى مغريا للمكلف بترك النظر ، من حيث جعله يشتهى فعل القبيح ، ولاتطوق نفسه إلى أداء الواجب . كذلك فان الله بهذا الفعل — لو كان حقيقة — يقرر فى عقل المكلف عدم وجود مضرة عليه فى ترك الواجب ، والأغراء بفعل القبيح ، وبطبيعة الحال يستحيل أن يدعو الله تعالى — وهو أحكم الحاكمين — إلى ترك الواجب والترغيب فى فعل القبيح .

وأما عن وقت استحقاق الثواب والعقاب ، فقد اتفق المعتزلة جميعا ، على أن المكلف — عند النظر الأول — يستحق المدح والثواب إذا فعله ، ويستحق الذم إن هو تركه .

وأما بعد ذلك من النظر فان المكلف لايستحق الثواب به ، إلا إذا فعله على الوجه الذى وجب .

وأما فيما يتعلق بالعقاب الذى يستحقه المكلف ، لعدم فعله النظر الأول ، فغالبية الاراء تنص على أن العقاب على الاخلال بالنظر الأول تزيد درجته شدة من حيث أنه هو الذى يؤدى بعد ذلك لصحة النظر والمعارف ، فبهذا النظر وبالمعرفة المتولدة عنه يصح مابعده من النظر والمعارف .(١)

وبعض الأمثلة العلمية تفيد فى توضيح ذلك ، فالطهارة المصححة للصلاة الواجبة يكون ثوابها أكثر منها لو وجبت بانفرادها ، ولم تكن وجها فى تصحيح غيرها .

واضح هنا أن الفعل يعظم [الطهارة] إذا أدى إلى منافع كثيرة [أداء الصلاة ومايتبعها من ثواب] وعلى النقيض من ذلك ، فقد يعظم العقاب على هذا الفعل إذا كان مؤديا بصاحبه إلى استجلاب المضار العظيمة .

وترتيبا على هذا الفهم ، فعند وجود السبب يتحقق ثواب المسبب اذا كان من المعروف إن المسبب إذا وجد ، صار المسبب فى حكم الواقع أو الموجود ، بل يتعذر على الانسان عدم ايقاع السبب لو حاول ذلك ، لأنه يكون فى حكم المقرر . وهذا تأكيدا آخر لأهمية البداية فى الفعل .

---

(١) المغنى حـ ١٢ : ص ٣٥٢ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨

ويحسن من الله سبحانه وتعالى ، ايجاب النظر والمعرفة على المكلفين ، وذلك تعريضا بالمكلف لدرجة الثواب . ونحن نرى أن الله سبحانه وتعالى ، لايضطر المكلفين للنظر ، والمعرفة ، ونلح فى تقرير ذلك . فأنه لولا تلك الحرية فى النظر والمعرفة ، لما كانت هناك ضرورة فى وجود التكليف ، لأنه كان فى إمكان الله تعالى أن يتفضل بإثابه من يطيع ، ولو أن الله تعالى أضطر المكلف للمعرفة ، لقبح تكليف من يكفر ، ولما كان فى كفره مسئولية عليه . بل هى مسئولية الله تعالى — تعالى عن ذلك — الذى أضطره للكفر .

وبطلان هذا الأمر ، يؤدى بطبيعة الحال للتسليم بالقول بايجاب النظر ، وبطلان القول بان الله يضطر المكلفين للنظر والمعارف . والمسئلة واضحة تماما فيما يتعلق باتجاهنا الذى نلتزم به . فالله تعالى يمنح القدرة للمكلف على النظر والمعرفة ، والتمييز بين الايمان والكفر ، والخير والشر . وكذلك يعطى الله الانسان القدرة على معرفة النهاية لكل أفعاله ، فإما الثواب وإما العقاب . والانسان العاقل الممكن له بعد هذا كله أن يختار بعد أن يمعن التفكير منذ البداية — النظر الأول — وتلك البداية هى التى — بلا شك — تحدد نهاية الطريق : فالمطيع عند الله له ثوابه ، والعاصى له جزاؤه ، وتلك هى الحكمة من وراء النظر والمعرفة ، يوجبها الله على المكلف ويمكنه ، فيحسن تكليفه .

وتتصل فكرة [الخاطر] بموضوع النظر والمعارف وبينما يرى بعض المعتزلة أن الخاطر كلام ، وهذا الكلام إما أن يفعله الله تعالى أو أن يأمر بعض الملائكة بفعله ، يذهب البعض الآخر إلى أن الخاطر ليس بكلام بل هو ظن واعتقاد ، ويؤيدون وجهة نظرهم بأن الخاطر لو كان كلاما ، لوجب أن يكون الله تعالى مكلما لكل مكلف ، وقد ثبت انه سبحانه وتعالى خص بعض أنبيائه بأن كلمة دون غيره[1] .

ويرد من قرر أن الخاطر كلام متمسكا بوجهة نظره : بأنه لايجب إذا اثبتنا الخاطر كلاما ، أن يكون الله تعالى مكلما كل الخلق على النحو الذى كلم موسى عليه ، كما لايجب إذا جعلنا قوله تعالى :

« يأيها الناس اتقوا ربكم »[2] كلاما وخطابا لجميع المكلفين ، أن يكون مكلما لهم جميعا على حد ماكلم موسى . وإنما أختص موسى عليه السلام

---

(١) المغنى : جـ ١٢ ، ص ٣٩٥ . (٢) النساء (١)

بذلك ، لأنه تعالى كلمه على وجه مخصوص ، لم يكلم عليه غيره . ويعزز أبو هاشم الجبائى وجهة النظر القائلة باعتبار الخاطر كلاما بقوله : أن الخاطر لو كان أعتقادا لكان الانسان مضطرا اليه ، ومانعرفه يخالف ذلك . وفى صورة شيقة يقدم لنا أبو هاشم نصا رائعا يبين فيه كيفية ورود الخاطر من الله سبحانه وتعالى للانسان فيقول :

« أنظر لتعلم أن لك صانعا ومدبرا دبرك ، وتعلم استحقاق الثواب من جهته على فعل الواجب ، والعقاب على فعل القبيح . ومتى لم تعرفه وتعرف هذا الثواب والعقاب ، كنت إلى فعل القبيح أقرب ، لأنك تجد شهوته فيك ، وأنت إذا عرفته كنت إلى التباعد منه أقرب ، لأنك تجد استحقاق الذم على القبيح مع مايثير فيك ، وأنت إذا عرفته كنت إلى التباعد منه أقرب ، لأنك تجد استحقاق الذم على القبيح مع مايؤثر فيك من غم ونقيصة ، فلا تأمن أن تستحق به المضار العظيمة . فإذا نبهه على ذلك ، كان قد نبهه على الوجه الذى له يجب النظر والمعرفة ، لأن وروده بذلك هو : الخاطر . فى أنشودة الهية خالدة آذن ، يسعى الانسان للتعرف إلى الخاطر ، ومايستفيده الانسان من تلك المعرفة بعدا عن العقاب ، وتحقيقا للثواب بفضل الخاطر الذى يعد : منبها ، ومنذرا ، ونذيرا ..... هذا هو سبيل الاتجاه لله سبحانه وتعالى والوصول للمعرفة اليقينية الخالصة ، وليس هذا فحسب بل يخلص الخاطر بالانسان إلى تحقيق النتائج الطيبة المرجوة باتباع صوت الله داخل الانسان ، وسلوكه سبيل الخير ، والبعد عن موارد الشر والتهلكة ، وحصيلة كلاهما ــ الخير والشر ــ واضحة ومحددة تماما .

هنا طريقان : أحدهما يؤدى للخير والسعادة . والآخر : ينتهى بصاحبه للهلاك والدمار .

هكذا يحدد لنا اطارا اخلاقيا ودينيا عظيما ، به نعلم طريقه ونتجه إليه فى معرفة خالصة .

وانها ليست معرفة عابرة ، كما أنها ليست معرفة صورية ، وليست ترديدا ، ولا هى معرفة متوارثة ، وأنما هى معرفة الهية صبت فى النفس الانسانية صبا .... لم يصبها أحد ، وأنما صبها الانسان فى نفسه ، بعد أن أقتنع بها وآمن وبعد أن فحصها وتيقن من صحتها .

أن مايدخل النفس بعد اقتناع ذاتى ، وإثر تجربة حدسية خالصة فى أعماق الوجدان ، لايمكن للانسان أن يتنازل عنه أو حتى تقل درجة تشبثه به .

هكذا يكون الخاطر ..... مصدره المعرفة الالهية المقنعة الراسخة ..... لايفهمها انسان لانسان ، ولايدخلها انسان فى ذات انسان ، أو حتى فى قلبه . هى معرفة ناجمة عن اليقين النفسى ، وصادرة عن الشعور الواعى المتفهم المدرك الراضى ، هى معرفة دخلت للانسان عن طريق هذا الانسان معرفة متفتحة داخلة إليه وليست دخيلة عليه ، وأن كان لأحد فضل فى ثباتها واستقرارها ... فهذا الفضل يرجع إلى الله وحده لاشريك له .

تاسعاً : الرزق والملك ، والاصلح ، واستحقاق الذم والتوبة :

وفى نفس الاتجاه ، اعنى استكمال النظر فى المباحث الخالصة التى خاض فيها المفكرون المسلمون دون تأثر أو تقليد ، نحدد معنى الرزق والملك كما عالجه هؤلاء من صميم البحث فى أمور دينهم ودنياهم .

ويستخدم معنى : الملك ، فى وصف الله سبحانه وتعالى بأنه مالك لأفعالنا ، وذلك من حيث يقدر تعالى على ابطالها ومنعنا منها .

ولقد أوردنا فى مناسبة الكلام عن القدرة الالهية ، ماذهبنا اليه تقريرا من أن الله سبحانه وتعالى يستطيع ابطال الأفعال الانسانية ، وتلك هى القدرة الالهية كما نتصورها ، وهذا هو النطاق الممتد لارادة الله سبحانه وتعالى ولمشيئته .

نحن اذن فى النهاية ، نرجع إلى الله تعالى باعتباره صاحب الحق الأول فى التقدير ولا يشاركه أحد . إنها ارادة : كن ، فيكون . ارادة المالك والقادر والمتصرف .

وتمشينا مع ما أوضحنا ، يرى المعتزلة أن كل ما نملكه فالله تعالى المملك لنا ، لأنه قد أعطانا القدرة على التصرف فى هذا الملك . بل ومنع الغير من أن يمنعنا من الحصول عليه . والملك يقصد به ما يكون مردوداً إلى الذى ملكه واختص به ، وينطبق ذلك على من يعقل من الناس والملائكة والجن والاطفال ، وهذا هو الملك الذى لمالكه الحق فى الانتفاع به[1] .

والآلام ، تقبح لأنها ظلم وتكون ظلماً لأسباب : منها ، أن تتعرى من نفع ودفع ضرر واستحقاق .

ومنها : أن يقترن بها الظن لبعض هذه الوجوه ، فيغتم عند ذلك ، فتقبح لمقارنة الغم بها .

ومن الآلام أيضاً ما يقبح ، إذا وقعت على نحو لا يستحق صاحبها عليه الحمد والشكر .

وأنما تعد الآلام ظلما لتعريها من أمور أربعة :

---

(١) المغنى : حـ ١١ ، ص : ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٩ .

الأول : النفع الموفى عليها .

الثانى : دفع ضرر أعظم منها .

الثالث: أن تكون مستحقة على جهة العقوبة .

الرابع : أن يظن فيها أحد هذه الوجوه .

وتكون الآلام عبثا : متى فعلها الانسان وهو غير ظالم بها إذا لم يكون فيها معنى ، وذلك مثل أن يبيح لرجل أن يضربه ويعطيه مقابلا لذلك : درهما . فمتى فعل ذلك وأعطاه الدرهم ، فهو غير ظالم ، لكنه عابث بما فعل .

ولا يمتنع أن يقبح الألم لأنه ضرر ، فمتى علمنا ضرره أو جوز كونه كذلك ، علمنا أنه قبيح . ويحسن الألم إذا كان خالياً من الضرر . ولذلك فإن الانسان مثلا إذا أخرج من ملكه شيئاً بعوض دون قدره ، قبح لأنه ضرر ، ومتى أخرجه بعوض فوق قدره حسن لأنه أخرجه من كونه ضرراً .

وكل ألم إنما يحسن للنفع الذى فيه ، فإن وجه حسنة لخروجه من كونه ضررا . ولذلك فإن عقاب أهل النار يحسن وان كان ضررا ، لأن العاصى فى شوقه لنيل شهواته يفعل المعاصى ، فى حكم من يصبو إلى النفع بدلا من المضار . فكما أن الثواب يجعل الفعل الشاق غير ضار ، فكذلك الأمر بالنسبة للعقاب(١) .

وأما الضرر ، فلا يحسن للظن وإنما يحسن مع العلم .

وأما الأمراض الواقعة بالكافر فيرى البعض اعتبارها عقوبة ، كما يجوز كونها محنة ، لأن الله تعالى كما يحسن منه اللطف به ، فكذلك يحسن منه أن يعاقبه قدراً من العقاب . ويذهب البعض الآخر إلى القطع بأن مرض الكافر محنة . ويستدل على ذلك بأن الله تعالى قد يعبد بالصبر على المرض والرضا به . وليس كذلك حال العقوبة ، لأنها مما لا يجب الصبر عليه أو الرضا به ، بل يجوز فيه الجزع والهرب .

وما يفعله الله تعالى على سبيل المحنة هو صلاح للمكلف فى الدين ، فيلزمه الصبر عليه والتسليم به . ويجرى ذلك مجرى ما يتعبد به مما هو صلاحه . فكما يجب فيما يتعبد به أن يصبر عليه ويتحمله ويرضى به ، فكذلك القول فى المرض إذا

(١) المصدر السابق : ص ٢٩٣ .

كان عقوبة . وتلك الأمارة قائمة فى جميع ما فعله اللّه تعالى من الأمراض ، فيجب القضاء فى جميعها بأنها محنة . ومن أجل ذلك تعبد اللّه تعالى التائب بالصبر على ما يفعل به من الحدود ، ولم يتعبد المصر ، بل له أن يجزع ويهرب . ويستدل على أن الأمراض محنة ، بأن هذه الأمراض الواقعة بمستحق العقاب ، لو كانت عقوبة ، لوجب فعلها على وجه الاستخفاف والاهانة ، لأن ذلك من حق العقاب وصفته ، وإذا بطل ذلك كانت الأمراض محنة(١) .

وأما فيما يتعلق « بالعوض » ، فانه لا يجب على اللّه سبحانه وتعالى إذا كان غير متسبب فى الضرر الواقع على الانسان . ولهذا فان عوض الآلام الواقعة من « الحيوانات » ومن لا عقل له ، غير واجب على اللّه تعالى ، لأن العوض إنما يجب على فاعلى الضرر أو الملجىء إليه أو الموجب له ، باعتباره سبباً فى وقوعه . والضرر الواقع للانسان من البهائم قد حدث بفعلها ، ولم يحدث من قبل اللّه تعالى ، وترتيبا على هذا فلا يجوز أن يكون العوض على اللّه تعالى .

والعوض ، منقطع غير دائم فالانسان يتحمل مضرة معينة من أجل الحصول على قدر مخصوص من العوض ، وهذا القدر المخصوص من العوض هو الذى يجعل تحمل هذا القسط من المضرة حسن ومرغوب فيه ، وذلك لما يترتب عليه من نيل منفعة معينة تتمثل فى العوض . ولهذا ، فان المضرة الواقعة بالانسان ، كانت بلا شك ، تعد قبيحة لو لم تتضمن هذا الجزء من المنفعة المتصلة بالعوض والانسان إذا تحمل مشقة فى فعل معين وكان العوض عنه أو المنفعة الناجمة من ورائه لا تتكافأ مع ما تحمله من مشاق ، فان الانسان فى هذا الحال لا يستحسن تحمل تلك الصعاب والمضرة ، مادام ثوابها ليس كافيا ومعوضا لما تحمله فى سبيل ذلك .

والعوض ، تجب زيادته إذا تأخر دفعه ، حيث يؤدى التأخير إلى استحقاق أضعاف ما يستحقه الانسان . وأما فعل الأصلح : فهو ما يفعله الانسان قاصدا له تجنب الضرر الذى يحيق به .

والانسان على هذا النحو ، غير ملزم بدفع الضرر عن غيره حتى يكون فعله صالحا ، إلا إذا كان دفع الانسان لهذا الضرر عن غيره متضمنا أيضا زوال الضرر عن نفسه .

---

(١) المغنى حـ ١١ ، ص ٣٦٣ ، ٤٣١ .

وفعل الأصلح ، هو الذى يلجأ فيه الانسان إلى دفع مضرة عظيمة عن نفسه ، وذلك ببذل مضرة يسيرة . فالانسان مثلا إذا أراد الحصول على ثروة وكان الطريق لذلك بذل جهد معين ، فانه لابد وأن يفعل ذلك ، لأنه ان لم يقدم هذا الجهد ، فلن يحصل على تلك الثروة ، وعدم حصوله على هذه الثروة يجعله يحس بمضرة كبيرة فى خسارته .

فالانسان هنا ، قد دفع المضرة العظيمة (الحزن وخسارة المال) بمضرة أخرى يسيرة (الجهد المبذول للحصول على هذا المال) أى أن الانسان هنا قد فعل المضرة الأدون ، ولاشك أن فعله هنا هو الأصلح له . وهذا المضمون خير تعريف نقدمه للأصلح ، فمعنى الأصلح طبقا لهذا التصور : ما يفعله الانسان بقليل من المشقة للحصول على كثير من المنفعة ، وتحاشى المضرة الزائدة بعدم تحقيق الرغبة .

وأما النفع ، فيعد نعمة وذلك إذا قصد الانسان بفعله أن يوصله إلى غيره من الناس ، وأما إذا كان هذا النفع متجها له فلا يوصف بأنه نعمة ، لأن الانسان إذا أوصل النفع إلى نفسه لايعد منعما عليها . وكذلك بالنسبة للنفع الذى يعطيه لولده ، لا يعد نعمة ، لما لهذا الانسان فيه من السرور بمسرة ولده .

وحتى يحسن النفع ، يجب كونه نعمة ، لأنه لو كان قبيحا فان فاعله لايستحق الشكر عليه ، فلابد إذن من توفر الحسن فى النفع ليصير نعمة .

وترتيبا على ما سبق ، فان الكافر وان استحق الشكر ، فانما قد استحقه على الفعل الذى حسن منه لأن فيه منفعة لغيره ، وخرج عن كونه قبيحا وذلك مع كفره الذى يعد كفرا ومعصية فى الوقت نفسه . ويرى البعض أن الضرر هو القبيح ، ويخالف البعض الآخر هذا الرأى باعتبار أن ذلك لا يصح فى حد الضرر ، وان الضرر هو كل ألم وغم ، وما يؤدى اليهما ، من غير نفع ينتج من وراء ذلك . وطبقا لهذا التعريف ، يوصف الضرر بأنه ضرر ومضرة ، ومن أجل هذا أيضا توصف المعاصى بأنها ضرر ، من حيث أنها تؤدى للعقاب . وأما مايفعله اللّه سبحانه وتعالى من الأمراض فلا يعد ضررا ، من حيث يعقبه نفع عظيم ، كذلك لا تعد الطاعات مضرة لما عليها من الثواب .

وأما فيما يتعلق بفعل الصلاح والأصلح ، فانه لا يجب على اللّه تعالى فعل الصلاح والأصلح . ذلك لأن اللّه تعالى يتفضل بفعل ما يراه صالحا وأصلح بالنسبة للانسان ، ولا يلزم عليه سبحانه وتعالى فعله . وبالنسبة لاستحقاق الذم ،

فان الانسان يستحق الذم لعدم فعله الواجب ... فما هو الواجب اذن ؟
الواجب : هو الفعل الذى يستحق الذم بعدم فعله على بعض الوجوه .

وهذه الوجوه إما أن لايفعل الانسان الواجب بعينه ، أو لايفعله ولا يفعل ما يقوم مقامه .

والواجب بهذا المعنى نقيض القبيح ، لأن القبيح هو الذى يستحق الذم بفعله ، وأما الواجب فيستحق الذم بعدم فعله .

والواجب الذى يجب على الانسان فعله ، قد يعلمه فيما يتعلق بالأمور الدنيوية . وأما فى الأمور الدينية ، فلابد كما قرر اللّه تعالى من اعلام الانبياء لأمتهم بالواجب ، حيث يبلغ النبى أمته ببعثته وحمله الأمانة للبلاغ ويبين لهم مصلحتهم فى التمسك بالحق ، والمضرة التى تلحقهم إن لم يتمسكوا به عقلا باتباع الشرع . وبهذا يكون النبى قد عرف أمته بالواجب وفى وجه وجوب الشرائع وقبح القبائح منها . وهذا بمنزلة قول اللّه تعالى : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر »[1] فقد بين تعالى أن الصلاة واجبة على الانسان ، كما بين فى الوقت ذاته الوجه فى ذلك . واللوم لمن لم يفعل الواجب ، هو الذم ، لأنه قد ثبت فى العقول حسن تعلق اللوم بأنه لم يفعل الواجب كما ثبت حسن تعليق اللوم بكل واحد من القبائح . ولذلك يحسن أن يقال لمن لم يرد الوديعة ، ولم يفعل غيره من الواجبات : لم لم ترد الوديعة ؟ ، ولم لم تفعل ما وجب عليك ؟ كما يحسن كذلك أن يقال : لم ظلمت ؟ ولم أسأت ؟ والذم هو ما يقصد بالعبارات السابقة ، فلو لم يكن ذلك وجهاً للذم ، لم يحسن تعليق الذم به .

واستحقاق الذم بلا شك ، يعقبه استحقاق العقاب ، لأنه إذا ثبت ضرورة ذم ولوم من لم يفعل الواجب ، فيجب أن يكون ذلك وجهاً للعقاب ، فاستحقاق الانسان للذم على وجه مخصوص ، يجعله مستحقا للعقاب على ذلك الوجه[2].

وأما التوبة ، فيجب قبولها من اللّه سبحانه وتعالى ، لأنه لو لم يجب قبولها ، لم يحسن من اللّه تعالى أن يذم التكليف على من استحق العقاب .

---

(١) العنكبوت : ٤٥ .

(٢) المغنى : جـ١٤ ، ص ٣٤٠ .

والتوبة حتى تكون صحيحة ، لابد من اجتماع الندم والعزم فيها ، لأن الندم وحده ، لايعد توبة .

وهذا مفهوم لابد من قبوله ، إذ أن الندم فى رأينا لابد من أن يكون مقترنا بالعزم على عدم فعل الذنب أو العودة إليه مرة أخرى . وقد يندم الانسان على ما قدمت يداه من آثام ومعاصى ، ثم يعود بعد ذلك لفعلها ، ولكن هذا الندم لو صاحبه العزم لكان دافعا قويا لصاحبه لعدم الرجوع عن التوبة . العزم اذن هو الذى يدفع بثبات لطريق التوبة ، وعلى ذلك ، يكون شرط التوبة عدم العودة لقبيح آخر ، وذلك لأنه لايجوز أن يندم الانسان على فعل القبيح لقبحه مع التمكن ، إلا وهو عازم أن لايعود لمثله .

وكذلك ، لا تصح التوبة عن ذنب مع الاصرار فى الوقت نفسه على قبيح آخر يعلمه الانسان قبيحا أو يعتقده قبيحا وان كان حسنا . فمن قتل ابنا لغيره ، وزنى بحرمته ، لا يحسن منه قبول توبة من أحد الذنبين مع اصراره على الذنب الآخر .

ويخالف البغدادى[1] الرأى السابق مخالفة صريحة ، مقررا أنه يحسن فى الشاهد قبول التوبة من ذنب مع العقاب على الآخر . ويمثل البغدادى لذلك بالامام الذى يعقه ابنه ، ويسرق أموال الناس ، ويزنى بجواريه ، ثم يعتذر إلى أبيه فى العقوق ، فيقبل توبته فى العقوق ... عقوقه ، وفيما خانه فيه من ماله ، ويقطع يده فى مال غيره ، ويجلده فى الزنا .

والبغدادى هنا يرى امكان اغفال العقوبة عن بعض الذنوب بالتجزئة فى التوبة ، وهذا أمر لايستقيم مع مصلحة الشرع ومجريات الأمور . فلابد أن تنفذ العقوبة الرادعة حفاظا على حق المجتمع وحماية لأفراده وبصرف النظر عن الحقوق الخاصة والتنازل عنها . لأن هذا يكون مدعاة لتفشى الفوضى والاستهتار . ويسوق البغدادى الزاما متمثلا فى أنه يجب القول فى الواحد منا إذا اعتقد قبح مذهب معين ، وزنى وسرق ، ان لا تصح توبته إلا بترك جميع ما اعتقده قبيحا ، فيكون

---

(١) البغدادى : هو : عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادى الاسفرائين التميمى ، أحد كبار المؤرخين الاسلاميين ، أصولى ، توفى عام ٤٢٩ هـ .

مأمورا باجتناب الزنى والسرقة وباجتناب المذهب الذى اعتقد بقبحه ، وطبعا يورد البغدادى هذا الالزام لمن يرى ضرورة فى التوبة عن جميع المعاصى .

والمثال الذى ضربه البغدادى هنا بعيد تماما عن الموضوع ، ذلك لأن الزنى والسرقة ليست مساوية فى القبح والذنب لمخالفة أحد المذاهب ، علاوة على أن العقوبة الشرعية لا تنطبق بحق من خالف مذهبا أو اعتنق آخر طالما لايتعارض وأصل من أصول الدين ، أما الزنى والسرقة فان الحد يقام بشأن من يرتكبهما ، فهذا المثل اذن لا يصلح للمماثلة أو التشبيه . والصحيح أن التوبة الصادقة يجب أن تكون عن جميع المعاصى ، وإن العقوبة يجب أن تشمل جميع المخالفات .

والتوبة لا تصح إلا مع القدرة والتمكين ، لا مع العجز وعدم الاستطاعة ، فاذا كان الانسان يملك القدرة على الفعل ، وامتنع بارادته الخالصة عن فعله بعد معصية سابقة ، فهذه هى التوبة الصادقة المشروعة .

أما التوبة الناجمة عن عجز أو عدم تمكن ، فهى توبة اضطرارية لا مجال للارادة المختارة فيها ، وهى توبة غير خالصة ، وبالتالى تعد غير مقبولة .

أن التوبة الحقيقية التى نتصورها هى التى تقترن بالاعتقاد والعزم مع ضرورة توفر شرط القدرة على الفعل وارتفاع الموانع .

عاشراً : النبوة والمعجزات والامامة

لقد جدت أبحاث على طريق الفكر الاسلامى ، بظهور الرسالة المحمدية ، فتواضع المسلمون على معنى النبوة ، وسلموا بالمعجزات وحددوا معنى : المعجز ، ثم اصطلحوا فى موضوع : الامامة على شروط معينة فى الامام ، وعلى أوضاع خاصة لصحة الأختيار . والرفعة ، ومن أهم أوصاف النبى لتسامى وضعه بين البشر . .

والنبوة فى مقابلة الكفر ، كما ان قولنا « مؤمن » فى مقابل قولنا « فاسق » هذا إذا عربت اللفظة من الهمز ، أما إذا همزت فيهى مأخوذة من الانباء والاخبار والاعلام . ويمنع من هذا الوجه الأخير فى الأنبياء ، وذلك لأنه روى عن رسول الله ﷺ أن رجل قال له : يا نبىء الله ، فقال الرسول : « لست بنبىء الله ، وانما أنا نبى الله » .

وفى بعثة الرسل ، ذهب بعض المتكلمين إلى أنه لايجوز فى البعثة إلا طريقة واحدة وهى التى تتضمن تعريفا بها لم يكن المكلف يستطيع أن يدركه بعقله . وتعد بعثة الرسل لطفا ومصلحة للناس وتؤدى لكمال التكليف ، وأن اللّه تعالى يبعث الرسل للمصالح الخاصة بالمبعوث اليهم ، إذا قبلوا الرسالة وعملوا بموجبها . ويجوز أن يبعث اللّه تعالى الرسول لما يكون فيه زيادة ثواب ، وإن لم يكن صلاحا فى سائر التكاليف[١] .

ويستدل على نبوة « محمد » ﷺ ، بما جاء بالقرآن من الآيات البينات ، وأن الرسول ﷺ قد اختص بهذا الأمر دون غيره ، ولا يجوز بهذا الصدد أن نصدق ما ادعاه البعض باطلا ، من أن محمدا رسول اللّه قد أخذ القرآن عن غيره من الناس ، وأنه ادعى النبوة كاذبا . وذلك لأن القرآن إنما يقرر صدق نبوة الرسول ﷺ .

ونضيف إلى ما سبق أن القرآن الكريم قد ثبت اعجازه بالتحدى الالهى ، عندما حث العرب أن يحاكوه وباءت كل محاولاتهم بالفشل وهذا ما قرره اللّه فى قوله تعالى :

« قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله »[٢].

ولهذا السبب عينه ، لم يعارض العرب القرآن حيث قد تبينوا فضله ، مع استحالة معارضته أو محاكاته ، فانصرفوا عن هذا الأمر بعدما عجزوا عنه ... ولقد تمكن العلماء المسلمون بفضل اللّه وعونه أن يردوا كل المحاولات المتهافتة الباطلة التى قام بها البعض فى محاولة للنيل منه ، كوصفه بالتناقض أو التكرار ، أو التطويل وكان ردا يستند إلى المنطق العقلى ، وأصول اللغة العربية التى نزل بها القرآن :

« إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون »[٣] .

(١) المغنى : جـ ١٥ ، ص ١٤ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ .

(٢) الاســـراء ٨٨ .

(٣) يوســـف ٢ .

وثمة معجزات أخرى خلاف القرآن ، اختص بها الرسول عليه الصلاة والسلام ومنها : معجزة انشقاق القمر التى أشار القرآن الكريم اليها وورد ذكرها فيه . ويعد كلام القرآن وتسجيله لهذه المعجزة بمثابة النقل المتواتر ، وحصول الاجماع .

ولقد أنكر البعض ظهور معجزة انشقاق القمر هذه ، واستدلوا على ذلك بأن ذلك لو كان حدث بالفعل لكان ظاهرا للعيان كله ، ولوجب أن يكون نقله ظاهرا على خلاف ذلك الوجه الذى نقل عليه ، لأنه أمر يتبين بمشاهدة كافة الناس ، ولا يقع فيه اختصاص .

ونرد على ذلك ، بأن حدوث ذلك المعجز ربما وقع فى زمان يسير ، فلم يشاهده إلا العدد القليل ، أو عدد كثير من الناس ولكنهم لم ينقلوا ذلك ، لأن ذكره فى القرآن قد أغنى عنه .

ومن ناحية أخرى ، لعل الأولى فى ذلك أن يقال : ان الله سبحانه وتعالى قد حجز بين هؤلاء المكذبين وبين رؤية القمر على هذا الحال ، ويكون ذلك معجزا لرسول الله ﷺ ، كما حجز بين امرأة أبى لهب وبين الرسول ﷺ ، حين لم تشاهده عندما قصدت رميه ، ورضخه بالحجر .

وثمة احتمال آخر ، أن يكون القمر فى وقت انشقاقه يسيرا ، ولا يدركه أهل بلد واحد ، من حيث يحول الغيم بين سائرهم ورؤيته ولا يراه إلا العدد القليل ، لأن الحال حال نوم وتشاغل ، ولهذا فلا يجب أن تكذب هذه الآية الكريمة التى شهد القرآن بها ، بوجود مثل هذه الشبهات .

ولقد تعذر على العرب تحدى الرسول عليه الصلاة والسلام ، لأن الرسول قد تحداهم بطريقة معروفة ، وهى طريقة النبوة والزام الشريعة ، واتباع القرآن ، وذلك دون استخدام طريقة الغلبة والملك والقهر بالسلطنة ، وكان الهدف الواضح المحدد لانقياد كافة الناس : العلامة والمعجزة : القرآن .

ولقد أدعى البعض ، ظهور معارضة للرسول ، ولكنها لم تظهر لأنها صدرت من القليل من الناس .

وما يسبق لا يصدق ، لأن المعارضة مهما كانت ــ حتى ولو وقعت من القليل ــ فانها لابد أن تظهر وتتكشف على مر الأيام ، وان لم تتكشف فى وقت ظهورها . ومما يدل على ذلك أن اسرار الملوك مع عظيم تشددهم فى كتمها

واخفائها تظهر وتتكشف وعلى هذا ، فلا يجوز اذا صح وكانت هناك معارضة للرسول ان تظل هكذا دون ان تظهر على مر الأيام[1] .

ويمتنع جواز الكذب على الأنبياء ، لأن الرسول يجب أن يكون صادقاً فى كل ما يخبرنا عنه . ولا يجوز أن يتعبد الله تعالى بالكذب لأنه تعبد بالقبيح تعالى الله عن ذلك ، ولهذا فيجب عدم جواز الكذب على الرسول أو الكتمان .

ولقد اجمعت الأمة بضرورة صدق الرسول ، لأن الواجب فى كل ما يخبرنا عنه الرسول أن يصدق فيه عليه الصلاة والسلام ، وهذا يمنع من تجويز الكذب فى اخباره .

والكبائر ، لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام فى حال النبوة وذلك لسببين :

الأول : أن العلم يقتضى المنع من ذلك .

الثانى : أنه يمنع منه لما فيه من التكفير .

وأما عن المعجزات ، فتفارق العادة . حيث يعد المعجز : خارج عن العادة . ومعجز : فى وزن مقدر ، فكما أن المستفاد بذلك جعله غيره قادرا ، فيجب أن تكون الفائدة فى قولنا : « معجز » أن غيره جعله عاجزا . ويجب أن لا يكون ذلك إلا من صفات الله عز وجل لأنه تعالى هو الذى يختص بالقدرة على الاقدار والاعجاز .

والله تعالى يظهر المعجز ، كدليل على صدق الرسول .

ولقد ذهب بعض المخالفين إلى أن المعجز يجوز أن يظهره الله تعالى ليدل على صدق الرسول ، ثم يستمر حدوث ذلك فى المستقبل حتى يصير عادة بعد أن كان نقضا للعادة .

ويعد الرأى السابق فاسدا ، لأننا لا نجيز فى المعجز الناقض للعادة ، أن يحدث على الدوام فى المستقبل ، ليس لأنه لا يجوز أن يصير نقض العادة باستمرار عادة مستأنفة . فحسب ، وانما لأن ذلك أيضا يقتضى التنفير والمفسدة .

وتختلف طريقة حدوث المعجز عن العادة ، ذلك أن انقضاض الكواكب ، وتواتر حدوثه بعد الرسول عليه السلام وأن كان من جملة معجزاته ، إلا أن

(١) المغنى : جـ ١٥ ، ص ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ .

المستمر منه ليس على الطريقة التى كان معجزا ، وذلك لأن المعجز منه كان الكثير الخارج عن العادة ، ثم عاد إلى العادة بعد الرسول ﷺ(١) .

والمعجز — على أيام الرسول ﷺ — يجوز أن يكون انقضاضة على وجه يعد رجوما للشياطين الذين كانوا يسترقون السمع . فحدوثه كذلك ، تضمن الاعجاز ، والمستمر منه بعد الرسول عليه الصلاة والسلام ، ليس بواقع على هذا الوجـــه .

ولا يجوز تقدم وتأخر المعجز ،لأن هذا لو جاز لم يوثق بأن معجز النبى المتأخر يدل على نبوته ، دون أن يكون دالا على نبوة المتقدم ، لأن ما أوجب تعلقه بالمتقدم حاصل كحصول ما أوجب تعلقه بالمتأخر ، وهذا يوجب الشك فى كثير من المعجزات . ولهذا وجب على المكلفين لو شاهدوا انشقاق القمر ، أو رجوع الشمس أن يعلموا فى الجملة أنه معجز لنبى ، وأن لم يعرفوه على التفصيل .

وأما الامامة ، فقد عدها المسلمون مسئلة مصلحية اجماعية ، وهى ترجع إلى السياسة وأمور الدولة .

ولقد دار الخلاف فى الامامة حول أحقية المؤمنين بتولى رئاسة الدولة الاسلامية . ولقد تحول هذا الصراع بعد ذلك إلى مستوى الخلافات العقائدية . ومن هنا أطل الخطر المحدق بالأمة الاسلامية ، فمزق وحدتها وفرق سوادها شيعا وأحزابا متناحرة ، يكاد يكفر بعضها البعض الآخر ، ولقد تمثل الاختلاف فى الامامة فى صورتين :

الأولى : القول بأن الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار .

الثانية : القول بأن الامامة تثبت بالنص والتعيين .

والذين قرروا ثبوت الامامة بالاختيار ، اعتبروا الصحابة مترتبون فى الفضل ترتيبهم فى الامامة(٢) .

---

(١) المغنى جـ ١٥ ، ص ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٧ ، ١٤٧ ، ١٨٢ ، ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٨١ ، ٢٨٦ ، ٣٠٠ .

(٢) الملل والنحل : جـ ١ ص ١١٠ .

وأما عن الامام إذا جاز أن يخطىء فى اقامة الحدود وتنفيذ الاحكام ، فان البعض يرى أن ما يأتيه الامام ويقوم به يعد من مصالح الدنيا ، لأنه ليس فيها إلا اجتلاب نفع عاجل أو دفع ضرر عاجل ، دون الثواب والعقاب ، فاذا صح فخطؤه أن اخطأ لا يؤدى إلى فساد فى الدين(١) .

ويذهب المخالفون لهذا الرأى ، والذين أخذوا بالنص على الامامة ، بأن الحجة واضحة على ذلك فى آيات المباهلة ، وأنها لما نزلت جمع الرسول عليه السلام : عليا ، وفاطمة ، والحسن ، والحسين ، وأن ذلك إنما يدل على أفضلية على ، وتقتضى هذا أحقيته رضى الله عنه بالامامة . وتدل على ذلك الآية : « وأنفسنا وأنفسكم » ، فلا يجوز أن يجعل الرسول ﷺ عليا من نفسه إلا ويتلوه فى الفضل . ويرد المخالفون لهذا الرأى ، بأن الرسول بالآية السابقة ، إنما خص من يقرب منه فى النسب ولم يقصد الابانة عن الفضل ، ويدل على ذلك أنه عليه الصلاة والسلام ، ادخل فيها الحسن والحسين مع صغرهما لقرب النسب للرسول .

ويشير هؤلاء إلى تحقيق ذلك فى قوله تعالى : « وأنفسنا وأنفسكم » ، لأنه أراد قرب القرابة ، وذلك كما يقال فى الرجل الذى يقرب من القوم فى النسب ، أنه من أنفسهم . وهذا النص يدل على قرب محل على رضى الله عنه من رسول الله وشدة حب الرسول ﷺ له ، ولا يمثل هذا القول أحقية على بالخلافة .

وثمة حجة أخرى للمؤيدين لضرورة النص على الامامة ، تتمثل فيما روى عن رسول الله ﷺ ، أنه قال لأمير المؤمنين عليا : « أنت أخى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى » وأنه لا يكون كذلك إلا وهو الذى يقوم عند القيام مقامه .

ويضيف هؤلاء بأن : « قاضى دينى » بكسر الدال ، تدل على أن عليا الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام بأقوى مما يدل ما تقدم ، لأنه قد أبان بذلك أنه الذى يقوم بأداء شريعته بعده(٢) .

ويرد أصحاب مذهب الاختيار فى الامامة ، بأن هذا اللفظ مضطرب ، لأن القضاء لايستعمل إلا فى « الدين » ، فأما فى أداء الشرع « والدين » بكسر الدال فلا يستعمل . فاذا أريد به معنى للاخبار قالوا : قضينا إليه ، كما قال تعالى :

---

(١) المغنى جـ ٢٠ ، الجزء الأول ص ٧٧ .

(٢) المغنى جـ ٢٠ ، ص ١٨٢ .

« وقضينا إلى بنى اسرائيل فى الكتاب »[1] فلو كان ﷺ أراد ذلك لقال : « القاضى دينى إلى أمتى » ولا يجوز فى هذا الموضوع أن يحذف ذكر « إلى » ، لأن ذلك ليس مجاز . وهذا الوجه يضعف الخبر أيضا من جهة اللفظ ، والمراد بذلك أنه كان يؤدى عنه ما يحمله من الشرائع ، فحكم غيره من الصحابة حكمه ..... فكيف يدل على الامامة ؟

ويذكر عن الرسول ﷺ قوله : « خذوا دينكم من الحميراء »[2] يعنى : عائشة ، ولم يوجب ذلك لها الامامة . كما قال عليه الصلاة والسلام فى ابن مسعود : « كهف ملىء علما » ، وفى ابن عباس : « اللهم فقهه فى الدين » ، وكل ذلك لم يقتضى طريقة للامامة . ويرى أصحاب هذا الرأى ، أنه لا يجوز القول بأن الرسول عليه الصلاة والسلام حمل عليا من الشرائع ما لا يجوز أن يقف عليه غيره ، كما يزعم بعض الامامية ، لأن ذلك لا يصح فى الشرع ، لأن الرسول عليه الصلاة والسلام بعث معلما للجميع .

وقد روى عن رسول اللّه ﷺ ما يدل على ذلك من قوله : « لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا » ، فبين أنه لا يجوز له أن يخص أحدا بالدين دون غيره ، ولو ثبت أن الرسول عليه الصلاة والسلام خص أمير المؤمنين بذلك لكان لا يمتنع أن يكون قد خص غيره ، ولا يقتضى ذلك الامامة على كل حال .

وأما « خليفتى من بعدى » فغير معروف على نحو ما يذكر هؤلاء ، وإنما المعروف : « خليفتى فى أهلى » وذلك لايدل على الامامة بل تخصيصه بالأهل مما يحقق أنه أراد عليه السلام أن يقوم بأحوالهم التى كان يقوم بها[3] .

وأما عن معنى أفضلية ابى بكر ، فيذهب هؤلاء إلى أنه إنما عقد لأبى بكر ــ وأن لم يكن هو الأفضل عندهم ــ فهو كالأفضل ، وربما عقدوا له ، وان أرادوا أن غيره أفضل منه ، لعذر اقتضى العدول إلى المفضول .

والامام على رأى البعض يجب أن يكون واحدا فى الزمان ، ويستدل على ذلك بما كان من صد أبى بكر الأنصارى عما عرضوا عليه . ولو جاز إمامان ، كان لايمتنع صحة ما قالوه : « منا أمير ومنكم أمير » .

---

(١) الاســــراء : ٤ .

(٢) رواه البخارى ومسلم .

(٣) المغنى جـ ٢٠ ، ص ١٨٤ ، ١٨٥ .

ويستدل على ما سبق أيضا ، بأنه لو جاز كون إمامين فى وقت واحد ؛ ما كان يجب طاعة أحدهما على الناس ، ولجاز أن يخالفه على بعض الوجوه .

واختلفت وجهات النظر فى : هل يصير الامام إماما لعقد الامام وعهده وتفويض الأمر إليه أم لا ؟ فذهب البعض أنه يصير إماما بهذا الوجه . وعند البعض الآخر : لا يصير إماما بذلك إلا إذا اقترن به رضا الجماعة .

واتجه بعض أصحاب الرأى من المعتزلة إلى أن إمامة الامام تصير على ستة أوجه : فاذا كان الامام ممن عرف فضله وسابقته وعلمه الجميع وشهر ذلك فيهم ، وعلموا أنه لا مساوى له فى الزمان ، ولا خصلة فيه تقعده عن الامامة ، ولا فى غيره خصلة تقدمه ، فيجب فيمن هذا حاله على الجميع المبايعة له ، لارتفاع الشبهة فى أمره . فاذا سبق إليه واحد من أهل السير فبايعه ، كان إماما ببيعته ، وعلى سائر المسلمين أن يرضوا به . الامام إذن على الوجه السابق يصبح كذلك ببيعة الواحد . ولكن البعض لا يعترف بهذا الأمر ، فمن هذا حاله عندهم لا يصير إماما إلا بعقد الواحد مع رضا الأربعة ، لكن الرضا إذا كان معلوما من الناس قبل العقد صار كأنه حاصل عنده ، فلا يجب أن يعتبر عذره لأنه مستمر(١) .

---

(١) المغنى : جـ ٢٠ : ص ٢٤٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

حادى عشر : الأحـــــوال

ولعل فكرة « الأحوال » التى قال بها أحد كبار فلاسفة المعتزلة ومتكلميهم : أبو هاشم الجبائى ، تعد من أكثر الأفكار الاسلامية جدة وابتكارا ، حيث نبتت فى تربة اسلامية خالصة إثر المعاناة التى ظهرت فى محاولة التوفيق بين الذات الالهية والصفات ، وتنزيه الله وافراده بالقدم . فجاء أبو هاشم بفكره الأحوال ،معلنا أنها ليست والذات شىء واحد ولا هى خارجة عنها ، وانها هى وراء الذات .

ولقد بدأت محاولة أبى هاشم فى صياغة الأحوال حيث انتهت من قبله محاولات متباينة ، تهدف كلها إلى وضع تصور يوفق بين الذات والصفات الالهية ، وفى كيفية إيجاد علاقة تجمع بينهما أو توحد .

وبالنسبة للفكر المسيحى ، لم تخل هذه المحاولة من عواقبها الوخيمة التى أدت فى النهاية إلى عقيدة تبعد تماما عن التوحيد ، وتنادى بثبوت التثليث .

وبطبيعة الحال أنكر الاسلام هذا التصور ، رافضا ذلك التصوير المتعلق ببنوة المسيح لله تعالى ، ونادى المسلمون بالتوحيد وصاغوا معالمه وارسوا دعائمه فى علم الكلام استنادا لكتاب الله وسنة رسوله .

ورغم أن المسيحية بفرقها قد أجمعت على أن الله تعالى واحد بالجوهرية ، إلا أنهم قد كثروه (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا) إلى ثلاثة بالأقنومية . والأقانيم هى الصفات : الوجود ــ العلم ــ الحياة . أو هى أشخاص : الله ، الابن ، روح القدس . وأن الكلمة . أو أقنوم العلم قد تجسد فى شخص المسيح .

وهنا واجهت المسيحية مشكلة التجسد : كيف إتحدت الالوهية بشخص المسيح ... والاله أزلى ، بينما ولد المسيح من أنثى جزئية محدثة قابلة للموت ... فكيف يلد الاله الخالد الأزلى مولودا محدثا فانيا ؟

ومن جانب آخر ، إذا اتحد فى المسيح اللاهوت والناسوت ... فعلى أى نحو يكون الاتحاد ... اتحاد تام ومن ثم طبيعة واحدة ... أم مجرد امتزاج بين الجانبين : اللاهوتى ، والناسوتى ... أم أن حقيقة اللاهوت ، تباين حقيقة الناسوت ... ومن ثم تبقى الطبيعتان متمايزتين !؟ هكذا تنشأ المشكلة الناجمة عن فكرة اتحاد المخلوق بالخالق والتى ثبت استحالتها لما بيناه .

ويضاف إلى ما سبق ويترتب عليه بروز مشكلة أخرى : إذا كان المسيح قد قتل وصلب ... فهل وقع القتل على الجزء الناسوتى أم : اللاهوتى ، والناسوتى معا ؟ فان اتحد اللاهوت والناسوت ، ووقع القتل على الطبيعة الواحدة المكونة من الجانبين معا ، فكيف يجرى على الالوهية ما يجرى على البشرية ، من قتل ، وصلب ، وتحمل آلام ... وان كانت على الناسوت دون اللاهوت فكيف يتم الاعتقاد بالفداء العام ، والاعتقاد بأن من يتحمل خطايا البشر ، لا يكون انسانا يخطىء ، وأنه لابد أن يكون إلهاً ؟ وتلك المشكلة الأخيرة هى التى أثارت الخلاف بين الكنائس الثلاثة : الملكانية ، والنسطورية ، واليعقوبية . فذهبت الملكانية : إلى أن الكلمة قد اتحدت بالمسيح ، وتدرعت بناسوته ، اتحادا غير كامل ... إنما مازجت الكلمة جسد المسيح كما يمازج الماء اللبن . وفرقوا بين الجوهر والأقانيم

بمعنى أن الجوهر غير الأقانيم ، كما أن الموصوف غير الصفة وبذلك ميزوا بين : الأب ، والابن ، واثبتوا التثليث ، وقرروا : أن المسيح قديم أزلى من قديم أزلى .

واطلقوا لفظ الأبوة والبنوة على الله تعالى والمسيح .

وأما النساطرة فقالوا : ان الكلمة يجسد المسيح ، لا على سبيل الامتزاج ، ولكن كاشراق الشمس على بلور ، أو كظهور نقش الخاتم على الشمع . فالمسيح انسان ولد من انسان .

والاتصال الالهى بالنسبة للمسيح بعد أن اتحدت الكلمة به لايجعله إلهاً ، وإنما يعد صادرا عن المشيئة الالهية ، فلا يبطل الاتصال قدم القديم (اللاهوت) ولا حدوث المحدث (الناسوت) ولقد وقع القتل على الناسوت دون اللاهوت الذى لا تحل به الآلام ، ولقد سمى المسيح : ابن الله ، على سبيل التبنى ، أو بالاحرى على سبيل النعمة ، وليس الولادة أو الاتحاد .

وأما اليعاقبه أو كما يطلق عليهم : أصحاب الطبيعة الواحدة ، فقد قرروا الاتحاد التام بين جوهرى اللاهوت والناسوت ، إذ انقلبت الكلمة لحما ودما ، فصار الاله هو : المسيح ، فالمسيح فى رأيهم : إله حق من إله حق ، أو من جوهر أبيه . فقد اتحد اللاهوت بالناسوت ، فصار ناسوت المسيح مظهرا للجوهر الالهى ، فصار هو هو ، وأصبح الانسان إلهاً ، كما تصبح الفحمة نارا ، وقد وقع القتل على اللاهوت والناسوت معا .

وكان لزاما أن ينشأ من وراء هذه المفاهيم المغايرة للعقل الموحد نزاع بين المسيحيين والمسلمين حول : كلمة اللّه ، أو كلام اللّه ، أو الكلام الالهى .

ولقد اجمع المسيحيون ، على أن كلمة اللّه : قديمة . وهذا يعنى بطبيعة الحال مشاركتها للّه فى الالوهية ، وذلك حتى يتسنى تأليه المسيح .

أما المسلمون ، فانه تأكيداً « لانسانية المسيح » ، انكروا قدم الكلمة التى وصفوا بها المسيح ... ولكن إذا كانت الكلمة محدثة ، فهل هذا يعنى : أن كلام اللّه حديث ؟ وإذا كانت الكلمة تعبر عن وصف العلم ... فهل علم اللّه حديث ، وهل كان اللّه ولا كلمة معه ؟ وإذا كان القرآن كلام اللّه ، فهل هو مخلوق حديث أم قديم ؟

وحين تبنى «المعتزلة» فكرة : حدوث الكلمة وخلق القرآن لمواجهة المسيحيين ، وأرادوا أن يجعلوا ذلك عقيدة للدولة فى عهد « المأمون » ، عارضهم الحنابلة ، وانكروا وصف القرآن بأنه مخلوق ، وذهب بعضهم إلى القول بقدمه ، وكانت محنة للحنابلة ، وفتنة بين المسلمين .

ولعل هذه مناسَبة مناسِبة للرد على تساؤل طالما ردده أكثر من لايدركون ، وأقل من يعلمون وأعنى به : لماذا قامت للمسلمين فلسفة ... وما كانت دواعى نشأة علم الكلام ؟!

ويقصد هؤلاء بذلك ، أن الأمة الاسلامية لم تكن بحاجة لكل هذا « اللغو » على حد تصورهم مادام كتاب اللّه بين أيدينا ، وقد جمع فأوعى ، وشرع وحدد ، وقدم وأوضح ؟

ونحن — بعون اللّه — نقول : حقيقة أن القرآن كتاب اللّه جاء بالبينات بما يكفى ، وفند من المسائل مالا يحصى أو يحصر ، ولكن الكلام الالهى قد قوبل بهجوم عاصف من الكفرة والملحدين والمشككين ، وكان معظمهم على درجة كبيرة من الكفاية والتمكن بلغة التفاهم ، وكان من غير العسير عليهم أن يقدموا ضده الحجج فى شكل «أغاليط» ، وأن يبينوا التناقض بوجوه باطلة دون أسانيد ، عدا قوة الحجة ، وعظيم البيان وبريق المنطق . كان لابد إذن ، أن يقف لهذا الدين الحنيف : المدافعون عنه فى وجه كل كاذب محتال لعين ... وكان أن قام علم الكلام : علم الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية .

وقدم المتكلمون المسلمون فى براعة مسائله ، وشرعوا يبطلون أباطيل الخصوم ، ويحققون الحق بقوة الايمان وتفوق العقل ، ويعملون جاهدين لاعلاء كلام اللّه ونشر هدايته ، وبتوفيق ورعاية من اللّه تعالى ، تحقق لهم ما أرادوا ... فحين انتشر بين المسلمين القول : بالجوهرية والاقنومية مشكلا أهم أصول العقيدة المسيحية ، فقد لزم عن ذلك أن ينهض « الموحدون » ببحث فى ذات اللّه وصفاته لا للجدل فى حد ذاته ، وإنما للدفاع والتمكين .

وتساءلوا : هل صفات اللّه عين ذاته ، فلا تستقل صفة عن الذات وتتجسد فى موجود مغاير للّه ؟ أم هى غير ذاته كما قرر المسيحيون ؟ وإذا كانت عين ذاته ، فما الفرق بين قولنا : عالم ، وقادر ؟

وهكذا أصبحت مشكلة : ذات اللّه وصفاته تشكل بحثا من أهم مباحث علم الكلام . وهكذا خرج المسيحيون بفكرة التثليث التى لا تؤدى إلى التوحيد ، فكان لابد من رد فعل قوى عند المسلمين ، وجاء فى أقوى وأعنف وأبرع صوت لمفكرى الاسلام العقليين ، جاء على أيدى : المعتزلة .

وكانت قد احتلت مشكلة الصفات مكانة واسعة بين مختلف الفرق الاسلامية ، وكما سبق وأوضحنا فقد كانت ناجمة عن صعوبة التوفيق بين الصفات ووحدة الذات الالهية . ولقد اعتبر البعض القول بوجود صفات إلهية مؤديا إلى مشاركة فى ذات اللّه ، وإلى خلق ثنائية يرفضها منطق التوحيد . ولهذا اتفق المعتزلة على نفى الصفات عن اللّه تعالى ، وصولا للتوحيد والتنزيه المطلق .

وجاءت فكرة المعتزلة عن الذات الالهية خالية تماما من اثبات الصفات الجسمية ، وعابوا على الروافض والمجسمة من أهل الحديث وصفهم للّه بصفات الاجساد المحدثة مصحوبة بصورة وجوارح وآلات ، وهذا هو التنزيه المطلق للّه ، أمام تجسيم الشيعة والحشوية من ناحية ، والتثليث المسيحى من ناحية أخرى .

وكان هدف المعتزلة واضحا من وراء فكرة التنزية الكامل هذه ، وهو : تحقيق وحدة الذات الالهية ، فقد اعتبروا الذات واحدة غير منقسمة ، وكان ذلك هدفهم الأول من وراء تعطيل الصفات . ويعد واصل بن عطاء من المعتزلة ، أول من قال بنفى الصفات ، وأراد بهذا أن يرد كما أسلفنا متمشيا مع الاتجاه المعتزلى العام فكرة : أقانيم النصارى ، وبنى واصل تصوره على أساس : أن من أثبت معنى وصفة قديمة ، فقد اثبت الهين .

والمعتزلة بوجه عام فى نفيهم للصفات ، قد استندوا على حجة خاصة ، تتمثل فى أن الحوادث لو قامت بذات اللّه ، لا تصف بها بعد أن لم يتصف ، ولو اتصف بذلك لتغير ، والتغير دليل الحدوث ، إذ لابد من مغير .

وتطبيقا لما سبق ، فانه لا يمكن اعتبار الصفات حسب تصور المعتزلة : أزلية . كما لا يصح اعتبارها حادثة . فنحن إذا تكلمنا عن علم اللّه مثلا ، فلا يجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى ، لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات وإما أن تكون حادثة . فاذا كانت أزلية ، فكيف يمكنها أن تحل فى الذات ؟ وإذا حلت فيها افتراضا كان هناك أزليان ، وهذا ما يرفضه أهل التوحيد والعدل .

ومن ناحية أخرى ، إذا كانت الصفات حادثة وحلت فى الذات ، فان الذات بهذا المعنى قد تغيرت من حال : (عدم العلم) إلى حال (العلم) والتغير دليل الحدوث ، فتكون الذات بذلك حادثة فى صفاتها ، وهذا ما لايتفق وكمال اللّه تعالى .

وقد قدم أبو الهذيل العلاف ، بعد واصل بن عطاء تصورا للذات والصفات يدخل فى الاطار العام لتصور المعتزلة لهذه المشكلة ، واتسمت هذه النظرة بالماصدقية حيث تعلقت بالناحية العددية ، ونفى التعدد وبالتالى فقد أدت إلى اهمال النظرة المفهومية أو الكيفية ، وهذا ما أخذ بالفعل على تصوير كل من العلاف والنظام للصفات .

رأى العلاف اذن ، نفى كل مشابهة بين اللّه تعالى وبين خلقه من كل وجه واثبته سبحانه واحدا ، ليس بجسم ، ولا بذى هيئة ، ولا صورة ، ولا حد ، وأنه : ليس كمثله شىء .

ويرى الخياط أن أبا الهذيل كان ينكر رأى الرافضة فى الذات ، بأن اللّه جسم ذو هيئة وصورة ، يتحرك ويسكن ، ويزول ، وينتقل ، وأنه كان : غير عالم ثم علم ، وأنه يريد الشىء ، ثم يبدوله ، فيريد غيره[1] .

وبطبيعة الحال ، فهذا التصور المتعلق بتنزيه اللّه سبحانه وتعالى ، تنزيه مطلق وكامل ، أمام تجسيم الشيعة والحشوية والمجسمة والتثليث المسيحى .

---

(١) الخياط ، الانتصار : ص ٧ ، ٨ ، ١٤٤ .

وفى هذا النطاق أيضا يعالج العلاف مشكلة الصفات ، فى المجال العام للفهم المعتزلى لها . فلا فرق عنده بين الذات والصفة بل هما : شيء واحد . فالله تعالى : عالم بعلم هوهو ، وقادر بقدرة هى هو ، وهو حى بحياة : هى هو . ونفس الشيء عنده كما فى صفات الذات ، فى صفات الله تعالى التى يوصف بها لنفسه ، وأنها هى الله كما قال فى العلم والقدرة تماما[1] .

وكذلك يطبق العلاف نفس الشيء على المتشابهات : فوجه الله ، هو هو الله ، ونفسه : هى هو الله . أبو الهذيل العلاف إذن ، يذهب بوحدة الذات الالهية إلى أقصى حد ، ولا يقبل اطلاقا أن تحمل على الذات صفة من الصفات مستقلة عنه . فالذات هى كل شيء ، أو الذات والصفات شيء واحد ، أو أن الصفات وجوه للذات . وأما حمل صفة هى غير الذات على الذات ، أو تعدد الصفات التى تحمل على الذات ، فيؤدى : إما إلى تثنية الذات ، وإما إلى تعدد الذات . فالصفات اذن ــ خاصة صفات الذات ــ هى اعتبارات ذهنية ، ننظر نحن بها إلى الذات .

ورغم أن محاولة المعتزلة هذه ، كان هدفها التوحيد الخالص ، إلا أن أهل السنة والجماعة (اثبتوا الصفات) اعتبروا محاولة المعتزلة والعلاف بالذات محاولة غير صحيحة ، وحاولوا فى هذا المجال نسبة آراء المعتزلة هذه للنصارى ، أو الفلاسفة ، وهذا أمر غير صحيح بطبيعة الحال ، فشتان ما بين توحيد مطلق ، وتثليث مشرك .

وثمة فرق واضح بين قول العلاف ، وبين ما قال به الفلاسفة ، فلقد اعتبر العلاف الصفات : وجوها للذات ، أو هى الذات . بينما ذهب الفلاسفة إلى أن الله : عالم بذاته ، لا بعلم ، أى أن الذات والعلم شيء واحد . وهذا ينفى وجود الصفة تماما ، علاوة على أنه يقرر : أن الله لا يعلم غير ذاته ولا يعلم غيره من الموجودات وقد أدى بهم هذا إلى انكار علم الله بالجزئيات .

أما العلاف ، فانه يقول باثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة هى بعينها ذات . فلقد حاول العلاف السمو بوحدة الله فوق كل اعتبار ، ولكنه راعى فى الوقت عينه ما للصفات من قيمة فى النصوص الدينية ، وما يذكر فى

---

(١) المصدر السابق : ص ١٦٥ .

الكتاب والاخبار من الاسماء ، خاصة الاسماء الحسنى ، فاعتبر تلك الاسماء أو الصفات وجوها للذات ، أو هى الذات .

فاذا ما انتقلنا إلى تصور ابراهيم النظام للذات ، وجدناه أيضا يتفق مع المعتزلة فى تصور الذات ، فهو ينزهها التنزيه المطلق ، ويثبت ذاتا قديمة ، نافيا الصفات الزائدة على الذات .

أما عن صفات اللّه ، فان النظام ينكر ـــ متطابقا فى هذا أيضا مع الاتجاه المعتزلى العام ـــ صفات اللّه القديمة وخاصة صفات الذات . ويفسر « حمل » الصفات على الذات بأنه من ناحية : اثبات للذات ، ومن ناحية أخرى : نفى اضدادتلك الصفات عن الذات : « معنى قولى : عالم ، اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولى : قادر ، اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولى : حى ، اثبات ذاته ونفى الموت عنه » ويعمم النظام هذا القول على سائر صفات الذات(١) .

ولكن : أليس فى اختلاف الصفات المحمولة على الذات الدليل على اختلاف فى الذات وتعدد فيها ؟ فاختلف القول : عالم ، والقول : قادر ، والقول : حى ، بينما لا يمنح النظام الاثبات والوجود إلا للذات ؟

يرى النظام ، أن الاختلاف فى هذه الصفات إنما أتى من اختلاف اضدادها المنفعية عن اللّه تعالى ، لا من اختلاف الذات نفسه ، فاذا ما أنكرنا أن يكون « كونه عالما » ، هى : « كونه قادرا » هى : « كونه حيا » فذلك لاختلاف اضداد تلك الصفات من الجهل والعجز والموت . وهى الاضداد التى نحملها نفيا عن اللّه : « أن قولى : عالم ، قادر ، سميع ، بصير » إنما هو ايجاب التسمية ، ونفى التضاد ، ومن ثم أصبح من المؤكد اختلاف الصفات للذات . ولقد حاول النظام ، أن يفسر المتشابهات التفسير المعتزلى الذى يخرجها عن المفهوم اللغوى ، ويجعل لها مفهوما معنويا ، يمكن أن يتوافق مع سياق المذهب ، فالوجه واليدان وغيرهما تفسر على هذا الاساس .

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين : جـ ٢ . ص ٤٨٧ .

« أننا نقول وجها توسعا ، ونعود إلى اثبات الله ، لأننا نثبت وجها : هو هو ، وذلك لأن العرب تقيم الوجه مقام الشيء . فيقول القائل : لولا وجهك لم أفعل ، ولولاك لم أفعل(١) .

ولقد ذهب المعتزلة بعد النظام إلى تفسيرات شتى ، لمسئلة اختلاف الاسماء والصفات . فذهبت طائفة منهم إلى أنه إنما اختلفت الاسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور ، لا لاختلاف الذات . وذهبت طائفة إلى أن الاختلاف إنما حدث لاختلاف الفوائد التى تقع عندها ، فللّه مقدورات ، ولله معلومات .

ومهما يكن الأمر ، فقد أدت هذه النظرة الماصدقية للعلاف والنظام ومن قبلهما : لواصل بن عطاء إلى اهمال النظرة المفهومية ، حيث جعلت تلك النظرة صفات الله فى إضافتها لله كما لو كانت : مترادفات ، لا فرق كيفى أو مفهومى فيما بينها ، وهذا بعينه هو الذى جعل المعارضة تنشأ ضد المعتزلة لعدم وضوح هذه الصفات . ونهض « الصفاتية » بمفهوم جديد للصفات ، حيث اثبتوا أن كل مفهوم فى هذه الصفات يؤدى إلى معنى مغاير تماما ، وتلك هى النظرة المفهومية ، فى مقابل النظرة الماصدقية العددية .

والصفاتية هم جماعة من السلف كثيرة ، كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة . والحياة والسمع والبصر ، والكلام والجلال والاكرام . وهم لا يفرقون بين صفات الذات ، وصفات الفعل . ويثبتون كذلك صفات جبرية مثل : اليدين ، والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يذهبون إلى تسميتها صفات جبرية . ونظرا لأن المعتزلة قد نفوا الصفات بينما ذهب السلف إلى اثباتها ، فلقد سمى السلف : صفاتية ، والمعتزلة : معطلة .

ولقد بالغ بعض السلف فى اثبات الصفات نتيجة لرد الفعل هذا ، إلى حد التشبيه بصفات المحدثات ، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها .

وافترق السلف نتيجة لذلك إلى فرقتين : فمنهم من أولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك ، ومنهم : من توقف فى التأويل وقال : (عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء فلا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا

---

(١) المقالات : حـ ١ ، ص ١٦٧ ، ١٨٩ .

بذلك ، إلا أنا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » ، ومثل قوله : « خلقت بيدى » ، ومثل قوله : « وجاء ربك » إلى غير ذلك).

وقرر هؤلاء أنهم ليسوا مكلفين بمعرفة تفسير الآيات السابقة وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى لا شريك له ، وأنه ليس كمثله شيء ، وذلك قد ثبت يقينا .

وجاء جماعة من المتأخرين ، فزادوا على ما قاله السلف ، فقالوا : أنه لابد من اجراء هذه الآيات على ظاهرها ، ورأوا تفسيرها كما وردت ، وذلك بغير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر . ولقد وقع هؤلاء فى التشبيه الصرف ، وذلك على خلاف عقيدة السلف[1] .

ولقد أدى ظهور المعتزلة بالفعل ، وكذلك المتكلمون من السلف إلى رجوع بعض الروافض عن الغلو والتقصير ، وانتقلوا إلى مذهب الاعتزال . وفى الوقت عينه ذهبت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر ، فوقعت فى التشبيه الخالص .

أما بقية السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ، ولا استهدفوا للتشبيه ، فمنهم : مالك بن أنس رضى الله تعالى[2] . ولقد عبر مالك عن هذا الموقف بقوله :

« الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » . وهذا القول من الفقيه العالم يمنع الخوض فى مسئلة كيفية استواء الله تعالى على العرش ويوجب الايمان والتسليم بذلك ، دون شك أو تساؤل أو خوض فى تلك المسئلة . وإذا كان الصفاتية قد غالوا فى اثبات الصفات لله تعالى كرد فعل معارض للتصور المعتزلى الذى أخذ عليه اهمال النظرة الماصدقية فان معمر بن عباد السلمى قد جاء بفكرة : « المعانى » للتمييز والقطع بين مفاهيم الصفات بوجه خاص وبين معانى الالفاظ بوجه عام ، أى : تحديد معنى أو مدلول متباين متمايز لكل لفظ ولكل شيء .

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل ، ج ١ : ص ١٢٣ — ١٢٥ .

(٢) مالك بن أنس : الامام : أبو عبد الله : مالك بن أنس الأصبحى المدنى ، امام دار الهجرة ، وأحد الأئمة الاعلام . توفى بالمدينة ، ودفن بالبقيع سنة تسع وسبعين ومائة (شذرات الذهب أول ص ٢٨٩) .

ولقد أدى بنا الحديث فى البداية عن فكرة « الاحوال » عند أبى هاشم إلى ضرورة عرض صورة عامة لبداية مشكلة : الذات والصفات ، فأوردنا التصور المسيحى الذى انتهى للتثليث ، وتصور المعتزلة خاصة : العلاف والنظام ، ثم الصفاتية ، ثم الآن قبل الوصول لأحوال أبى هاشم لمعانى معمر .

ولكل هذه التصورات صلة مباشرة بأحوال أبى هاشم .

وبالنسبة للاقانيم ، ذهب البعض إلى أن فكرة الأحوال كما سنعرضها ـــ بإذن الله ـــ مختلفة تماما عن أقانيم النصارى ، فالأقانيم انتهت إلى التثليث الصريح ، خلص أبو هاشم من وراء عرضه للأحوال : للتوحيد المطلق ، وذلك علاوة على اختلاف كامل فى فكرتى : الأقانيم ، والأحوال ، وفى مضمونهما وأهدافهما .

وأما عن أفكار العلاف والنظام والصفاتية ، فهى تخدم موضوع الأحوال فى اعطاء صورة لتطور مشكلة الذات والصفات حتى تنتهى بفكرة : الأحوال .

وأما عن فكرة : المعانى لدى معمر فلأنها أول محاولة صادقة كما أسلفنا لعرض الجانب المفهومى للصفات بعد النظرة الماصدقية عند العلاف والنظام .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نعرض فكرة « المعانى » لدى معمر بن عباد السلمي[1] . لأن بعض الباحثين قرر : ان معمر قد أدخل فكرة المعانى ليعلل قيام الأعراض بالجواهر . كما أنه قرر ان صفات الله معانى ، ولهذا جاء أبو هاشم الجبائى بفكرة الأحوال ، لأنه وجد فى « معانى معمر » تسلسلا لا نهاية له ، وانها لا تفي بالغرض الذى من اجله لجأ معمر اليها ، ولذلك فقد استبدلها أبو هاشم « بالأحوال » .

ولكننا سوف نجد ما يخالف الرأى السابق ، وسنصل من خلال عرضنا الى أن معمرا قد قصد بالمعانى الى غاية محددة ، استطاع أن يصل اليها . وان فكرة : الأحوال لدى ابى هاشم مختلفة تماما عن « معانى معمر » فى المضمون والتركيب والشكل والعلاقة . فما هى معانى معمر أولا :

---

(١) هو : معمر بن عباد السلمى ، من أشد المعتزلة فى تدقيق القول بنفى الصفات ، وهو من الطبقة السادسة من رجال المعتزلة توفى عام ٢٢٠ هـ [وانظر : المنية والأمل : تحقيق الدكتور / عصام الدين محمد ، الملل والنحل جـ ١ ، ص ٦٥]

نحن نجد تحليلا منهجيا للنصوص التى عرضها : الأشعرى ، والشهرستانى ، والبغدادى ، وابن حزم عن فكرة المعانى ، وقد ثبت من خلال معالجة هذه النصوص،ان معمرا لايقول بأن الحوادث لانهاية لها كما ظن البغدادى،ولايذكر أن الاعراض غير متناهية ، بل أن المعانى المسببة للأعراض هى وحدها غير متناهية ، وكذلك لا يقول معمر إطلاقا بوجود حوادث لا يحصيها الله تعالى . وكذلك اخطأ الشهرستانى ، حين ذكر أن معمرا يقول : بأن الأعراض لا تتناهى فى كل نوع ، وأن كل عرض قام بمحل ، فانما يقوم به لمعنى وجب القيام به ، وأن ذلك يؤدى إلى التسلسل ، وأن الحركة خالفت السكون ، بمعنى أوجب المخالفة لا بذاتها ، وكذلك مغايرة المثل ، وتضاد الضد ، كل ذلك عنده لمعنى .

ومعمر فى الحقيقة ، لا يقول اطلاقا بأن الاعراض لا تتناهى فى كل نوع ، وأن كل عرض قام بمحل ، فانما يقوم به لمعنى وجب القيام به ، وأن ذلك يؤدى إلى التسلسل ، وأن الحركة خالفت السكون ، بمعنى أوجب المخالفة لا بذاتها ، وكذلك مغايرة المثل ، وتضاد الضد ، كل ذلك عنده لمعنى .

ومعمر فى الحقيقة ، لا يقول اطلاقا بأن الاعراض لا تتناف فى كل نوع ، وإنما يقول بأن المعانى لا تتناهى ، والمعانى عند معمر ، غير الأعراض .

ونحن نخلص من فهمنا لفكرة المعانى عند معمر ، بتقرير اصالة هذه الفكرة ، وقد حل معمر بها مشكلة الصفات من ناحية ، والنظام المتناسق فى العالم حركة وسكونا ، وحياة وموتا ، من ناحية أخرى .

وبمعنى أدق : فلقد حل معمر بفكرة المعانى مشكلة : التغير والثبات ، ومشكلة الأضداد . وبالاضافة إلى ما سبق ، نحن نجد صورة حقيقية لمعنى المعانى عند معمر من واقع نص قدمه معمر نفسه يقول فيه : « إن صفات الله معانى » ومعنى هذا النص أن المعانى هى الصفات الالهية ، وهذه المعانى بسيطة ، وذلك لأن صفات الله بسيطة : وهذه المعانى غير متناهية العدد ، وصفات الله غير متناهية العدد ، وهذه المعانى لا إلى غاية ، وصفات الله إلى غاية .

ومن تحليلنا الشخصى لمعانى معمر ، يتبين لنا أن معمر يذهب إلى أن كل شىء إلى غاية ، فيما عدا شيئا واحد إلى لا غاية هو : المعانى أو الصفات الالهية .

وبمعنى أكثر دقة ، نحن أمام أروع تفسير للقدرة الالهية التى هى الذات اللامتناهية ، وهى وحدها مصدر الفعل ، وهى وحدها مسببة الحركة والسكون ، والموت والحياة . وهى وحدها البسيطة المبدأ اللامتغير الثابت فى الوجود ولكن عنها يصدر التغير فى الوجود .

انتهى معمر إذن طبقا للتفسير السابق ، أقول انتهى بالمعانى والصفات اللامتناهية : إلى الذات الالهية ، وهذا ينفى التسلسل اللانهائى لفكرة المعانى ، بمعنى عدم انتهائها لغاية محددة . فعلى الرغم من أن المعانى فى ذاتها تتسلسل إلى ما لا ينتهى كما ، فانها من الناحية الغائية تنتهى فى ذات الله .

ونحن من وراء هذا العرض لفكرة المعانى عند معمر ننتهى لنتيجتين حاسمتين لهما أثرهما البالغ فى فكرة الأحوال : الأولى : أن معمر لم يتسلسل بالأشياء إلى مالا نهاية . وبهذا فنحن لا نوافق هؤلاء الذين زعموا ، أن أبا هاشم الجبائى جاء بفكرة الأحوال ليحل بها هذا التسلسل اللانهائى عند معمر .

الثانية : أنه قد اتضح من واقع عرضنا السابق ، أن معمر قد فسر الصفات بفكرة المعانى ، وقدم أبو هاشم أيضا فكرة : الأحوال ، ليفسر بها الصفات ، ويقدم الحلول لهذه الفكرة كما يراها ، لا ليكمل فكرة معمر . وهكذا نقترب فى أحكام وترتيب زمنى وعرض مقارن لمشكلة الذات وعلاقتها بالصفات ، من أحوال : أبى هاشم الجبائى . ولكن ، حتى نكون ملاصقين لهذه الفكرة تماما ، نعرض لمفهوم يتعلق فى ناحية معينة بفكرة الأحوال ، حيث تشترك الأحوال مع فكرة : « شيئية المعدوم » فى التصورات والمعانى ، والاعتبارات الذهنية التى يمكن أن ندركها رغم أنها غير مشاهدة أو ملموسة .

« شيئية المعدوم » ، فى صورتها التى جاءتنا كما عرضها خصوم المعتزلة من أمثال البغدادى ، والاسفراييني ، قد عزلت المشكلة ـــ على حد تعبير الدكتور / أحمد صبحى ـــ عن المباحث الفلسفية الموجودة وعن تيار الفكر المعتزلى .

ويرى د. صبحى ، أن شيئية المعدوم نظرية ابستمولوجية (نظرية معرفة) تتعلق ببحث مسئلة : هل الماهية تسبق الوجود ، وهل للكليات وجود سابق على الجزئيات ؟ .

تنقل اذن ، هذه النظرية من نظرية فى الوجود (متحققة وموجودة) إلى نظرية فى المعرفة (متصورة وممكنة) ويرى أن الأشعرية قد وضعت هذه الصياغة : « شيئية المعدوم » لوضع المعتزلة فى موقف يثير الاستغراب[1] . وهذا ما فعله بالفعل البغدادى والاسفراييني ، حيث انتهوا إلى أن قول الجبائى (أبو على) وابنه (أبو هاشم) مع المعتزلة : « أن الجواهر والأعراض كانت فى حالة العدم اعراضا وجواهر ، والسواد سوادا » وقولهم :

« أن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، وإذا وجد لم يزدد فى صفاته شيء ، بل هو الجوهر والعرض والسواد فى حالة الوجود على حقائقهاالمتحققة فى حال العدم » .

ويعتبر البغدادى ، والاسفراييني هذه العبارات من شيخى المعتزلة تصريح بقدم العالم .

ويذهب د . صبحى إلى أن كل محاولة لنسبة قدم العالم للمعتزلة من وراء شيئية المعدوم (المعلوم) غير صحيحة ، والتوفيق فيها غير موفق ..

ويقدم نصا للقاضى عبد الجبار الهمذانى يقول فيه : « إن المعتزلة يفردون الله بالقدم ويلزمون الالوهية عن القدم ، فكل قديم عندهم فهو إله ، لأن القدم صفة ذات ، والتماثل فى صفة الذات ، يوجب التماثل فى سائر الصفات[2] .

ويعرض ويقدم لنا وجهة نظر خاصة تتمشى وصورة الفكر المعتزلى العقلى فى حقيقة القول بشيئية المعدوم وذلك بدراسة المشكلة فى ضوء النسق العام للفكر المعتزلى ، القائم من الناحية المنهجية كما أوضحنا على النزعة العقلية ، ومن الناحية الموضوعية على الأصول الخمس ، لاسيما الأصل الأول : التوحيد .

وفى هذا الموضوع يضع لنا تمييزا على جانب كبير من الأهمية فى معنى الشيئية . فعند الأشاعرة : الشيء لابد من اشتراط الوجود فيه كى يثبت له شيء ، أو يحمل عليه شيء ، وهذا الموقف الأشعرى يتفق تماما مع نزعتهم التجريبية . وعند المعتزلة : الشيء : سمة لكل معلوم ، ولكل ما أمكن ذكره والاخبار عنه ، فالثبوت أو بالأحرى : الحمل أو الاسناد أعم من الوجود ، ومن ثم فان الرابطة المنطقية فى

---

(١) فى علم الكلام ، د . أحمد صبحى ص ١٦٣ — ١٦٥ .

(٢) المغنى : جـ ٤ ، ص ٢٦٧ حتى ٢٧٧ فى الدلالة على وجود الله .

القضية ليس من الضرورى أن تعبر عن وجود ، لأن الربط أعم من الوجود ، ومن ثم فان الرابطة المنطقية فى القضية ليس من الضرورى أن تعبر عن وجود ، لأن الربط أعم من الوجود ، وهذا الموقف يتمشى مع الناحية المنطقية لدى المعتزلة .

وعند المشبهة : الشيء : كل جسم ، وبهذا فالله جسم مادام شيئا .

والعلم عند المعتزلة طبقا لما سبق ، يتعلق بما فى الاذهان وما فى الأعيان . أما عند الأشاعرة يتعلق بالاعيان فقط . وبهذا يفسر « المعدوم » الذى سماه خصوم المعتزلة بهذا الاسم بأنه : الذهنى . أى أن التصورات الذهنية وأن كانت معدومة ، يمكن الحكم عليها باحكام ثبوتية ، أو بالأحرى أن تكون موضوعات للحمل أو الاسناد فى القضايا . المعدوم اذن طبقا لهذا التفسير عند المعتزلة : المعلوم الذهنى . المعدوم المعتزلى اذن ، ليس هو التحقق العينى الموجود للاشياء المعلومة ، وإنما هو التصورات الكلية أو المعانى الذهنية التى يمكن أن يتصورها الذهن لكل ما يعلم .

لقد أراد المعتزلة حل مشكلة أزلية العلم الالهى المتعلق بالموجودات المحدثة بالتصريح بوجود ذهنى لتصورات هذه الموجودات سابق على وجودها العينى ، تكون فيه محلا للعلم ، ثابتة معلومة لدى الله فى الأزل ، وان كانت اعيانها معدومة .

وفى وجهة نظر أخرى للدكتور / أحمد صبحى نجده يقول :

« ويبدو أن الوضع الفلسفى الصحيح لمشكلة شيئية المعدوم بعد أن أشار إليها أبو هاشم تحت اسم : الأحوال ، أو المعانى القائمة فى الأذهان »(١) .

نود فى الحقيقة أن نقف عند العبارة السابقة ونقرر خلافا للرأى السابق : أن أحوال أبى هاشم الجبائى ليست هى بحال من الأحوال : شيئية المعدوم ، لا بالمعنى الذى فسره البعض بأنها : وجود فعلى سابق . ولا بالمعنى الذى أورده د. صبحى على اعتبار أن شيئية المعدوم امكان تصور المعانى الكلية أو الذهنية للأشياء المعلومة غير المتحققة . فالحال كما تبين لنا من واقع تحليلنا للنصوص ، ليس « شيئا » ، ولكنه « كيفية » لما تكون عليه الأشياء من اشتراك أو افتراق فى صفات .

---

(١) فى علم الكلام . ص ١٧٥ .

وعلاوة على ذلك ، تبقى شيئية المعدوم كفكرة متعلقة بالأشياء المعلومة : معانى كلية فى الذهن ، بينما تقوم الأحوال على اعتبارات ذهنية بالفعل ، وإنما بيد موجودات ملموسة ومتحققة ، موجودة ومتميزة كالجواهر . الأحوال اذن ، أخص أوصاف الأشياء كما أنها تجمع بين صفات الأشياء المشتركة ، وبهذا فهى أحوال اشتراك ، وأحوال افتراق ، ما به الأشياء تتماثل وتتشابه ، وبما فيه الأشياء تنفرد وتختص .

وفى اعتقادنا ، أن وجه الشبه أو الاشتراك بين الأحوال وشيئية المعدوم يتمثل فى قيام كل منهما على فكرة : المعانى الذهنية المدركة وتفترق الفكرتان فى شيء هام وجوهرى : فالأحوال تقوم على اعتبارات اشتراك وافتراق فى الذهن ، ولكن بين أشياء موجودة ومتحققة . .

أما الأشياء المعدومة ، فتقوم لها تصورات فى الذهن كلية لموجودات غير متحققة فى الوجود أو قائمة فعلا . لم يبق لنا لنضع أفكار وآراء أبى هاشم الجبائى فى الأحوال نصب أعيننا بالسرد ، والنقد ، والتحليل ، إلا أن نعرض لوجهة نظر : أبى على الجبائى (٣٠٣هـ) وهو أبوه وشيخه . ذلك لأن فكرة أبى على الجبائى قد جاءت فيما يتعلق بمشكلة الذات والصفات ممثلة لبعض التعديل لأفكار سابقيه من رجال المعتزلة أمثال : النظام (٢٣١ هـ) ، العلاف (٢٣٠ هـ) ، ومن قبلهما واصل (١٣١ هـ) .

ولقد رأى أبو هاشم ، أن هذه التعديلات غير كافية ، ولهذا اختلف مع أبيه فى تصور العلاقة بين الذات والصفات ممثلا فى فكرة : الأحوال .

ففيما يتعلق بتصور صفات الذات ، اثبت كل من أبى على وأبى هاشم ، ارادات حادثة لا فى محل ، يكون الله موصوفا مريدا بها ، وتعظيما لا فى محل إذا أراد أن يفنى العالم ، وأخص أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث أنه لا فى محل (١) .

ومن الصفات التى اتفق عليها الشيخان : أبو على ، وأبو هاشم واثبتاها لله تعالى أنه : عالم ، جواد ، حكيم ، لا يضره العطاء ، ولا ينقص من خزائنه المنح ، ولا يزيد فى ملكه الادخار ، وليس هو الأصلح أو الألذ ، بل هو الأجود فى

---

(١) الفرق بين الفرق : ص ١١٠ ، الملل : ص ٧٣ .

العاقبة . والأصوب فى العاجل . واختلف الشيخان فى معنى بعض الصفات الالهية فعند أبى على : عالم لذاته ، قادر حى لذاته .

وطبقا لما قرره أبو على فتفسيرنا لمعنى : عالم لذاته وقادر لذاته ، أنه لايقتضى كونه سبحانه عالما صفة هى : حال العلم ، أو حال : يوجب كونه عالما .

ويختلف الأمر تماما حسب مذهب أبى هاشم ، فعند أبى هاشم هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هى : صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا ، وتعلم الصفة مع الذات لا بانفرادها .

وبهذا ، فلقد اثبت أبو هاشم أحوالا هى : صفات .

كانت وجهة نظر أبى على الجبائى اذن بالنسبة لهذه المسئلة الأخيرة ، أساس خلاف بينه وبين ابنه : أبو هاشم . وكانت فكرة الأحوال التى أحدثها أبو هاشم ليبثها تصوره للعلاقة الحقيقية العميقة بين : الذات ، والصفات ، هى آخر وأعمق مفهوم يناقش ويحلل : صفات الذات ، وأحكام المعانى المتعلقة بالذات ، هذه أحوال ، وتلك أحوال .

هذه : أحوال اشتراك ، وتلك أحوال افتراق وها هى : أحوال أبى هاشم الجبائى .

الأحوال كما نفهمها : أحوال أبى هاشم هى : ما به تشترك الأشياء ، وما به تنفرد وتختلف عن بعضها الآخر :

الأولى : صفات الذات .

والثانية : أحكام لمعانى قائمة بالذات .

تتفق الموجودات اذن فى (حال) معين ، وتفترق فى (حال) آخر . وكما تصورها : ليست موجودة ولا معدومة .

ومعنى ذلك عندنا : انها غير محسوسة فى الشاهد ، ولا معدومة عدما مطلقا ، بل هى : متحققة قائمة بكيفيتها يدركها العقل ويميز بينها ، ويعرف معناها الذى تختص به .

الأحوال اذن : رغم أنها هى فى ذاتها تقوم على معانى أو صفات ، إلا أنها معانى أو أحكام لمعانى قائمة بذوات موجودة ومتحققة بالفعل .

هذا هو المفهوم العام الذى استخلصناه من وراء فكرة : الأحوال وسنصل إلى تحديد كامل وفهم لهذه الفكرة لدى تحليل لأجزاء كاملة من النصوص التى أوردها الشهرستانى فى كتابه : نهاية الاقدام فى علم الكلام خاصا بفكرة : الأحوال .

فى بداية كلام الشهرستانى عن الأحوال ، يقرر متفقا مع باقى المؤرخين : أن أبا هاشم الجبائى هو الذى أحدث الرأى فيها ، ولم تكن المسئلة مذكورة قبله أصلا .

ويذكر الشهرستانى من نفاة الأحوال : أبو على الجبائى ، أبو الحسن الأشعرى وأصحابه . ومن المثبتين : أبو بكر الباقلانى ، وأما امام الحرمين فكان من المثبتين فى الأول والنافين فى الآخر[1] .

ولم يثبت الاشاعرة الذين اعتنقوا فكرة الأحوال على حال ، فقد انكرها الباقلانى أولا ، ثم اعتنقها ، بينما أثبتها : أبو المعالى الجوينى أولا ، ثم نفاها .

وربما كان الجانب الوجودى المتضمن فى قيام الجواهر والاعراض ، وفى كلام أبى هاشم عما يميزها ويجمعها معا ، هو الذى جذب الأشاعرة بمذهبهم العينى للأحوال . فلقد تكلم أبو هاشم الجبائى عن أحوال لموجودات قائمة متحيزة . فعلى الرغم من أن الأحوال نفسها غير موجودة وجودا عينيا ، إلا أنها متحققة فى موجودات عينية ، وهذا هو معنى قول أبى هاشم بوجود الأحوال ... إنها تمثل علاقة أو أحكام بين أعيان قائمة بالفعل .

نعود مرة أخرى لنصوص الشهرستانى حيث يحد الحال وذلك بقسمتها إلى :

١ ــ ما يعلل : وهى أحكام لمعان قائمة بذوات .

٢ ــ مالا يعلل : صفات وليست أحكاما للمعانى .

« والقسم الأول : كل حكم لعلة قامت بذات يشترط فى ثبوتها الحياة عند أبى هاشم ، ككون الحى : حيا ، عالما ، قادرا ، مريدا ، سميعا ، بصيرا . لأن كونه حيا عالما يعلل بالحياة والعلم فى الشاهد . فتقوم الحياة بمحل وتوجب كون المحل حيا . وكذلك : العلم ، والقدرة والارادة ، وكل ما يشترط فى وجوده الحياة . وتسمى هذه الاحكام : أحوالا . وهى : صفات زائدة على المعانى التى أوجبتها[2] .

---

(١) نهاية الاقدام : ص ١٣٢ .

(٢) نهاية الاقدام : ص ١٣١ ، ١٣٢ .

ونحن نلاحظ هنا فيما يتعلق بالقسم الأول الذى أورده الشهرستانى فى تقسيمه للحال ، أن أبا هاشم يشترط فى الاحكام المتعلقة بالذات : ثبوت الحياة لها فى الواقع الملموس (الشاهد) ووقوعها فى (محل) وهذه الاحكام : أحوال لما لها من صفة معينة ، بالاضافة إلى معناها . هذه الصفة الحية الواقعة هى التى تعطيها حالا خاصا هى عليه ، متميزة به . هذا الحال غير المعانى ، بل زائد عليها . وهذا الرأى لأبى هاشم يخالف رأى القاضى الباقلانى الذى نفى صفة الوجود عن الموجود ، بل رأى أن الحال : هى التى تخلو من صفة التحقق الفعلى أو الوجود ، حتى لو استدعى الأمر ايجاب الحياة وضرورتها فى الصفة .

الباقلانى اذن ، يرى فى الأحوال معانى متصورة ذهنية ، لايلزم فيها الوجود المتحقق لكى تنعت بأنها حال .

وهذا الخلاف بعينه بين أبى هاشم ، والباقلانى هو الذى يوضح فكرة : الوجود أو التحقق القائم للأحوال ، وليس مجرد وجود ذهنى فحسب . ويؤكد هذا المعنى ما قرره أبو هاشم من ضرورة وجود « البنية » ، كشرط أساسى فى المعانى التى توجب الحياة فيها . والبنية لاشك واقع ملموس متحقق ، وهو غير المعانى المتصورة . فالحال إذن بهذا المعنى : تحقق أو صورة معينة مشخصة فى (الوجود) وليس فى (الذهن) .

والنص التالى يؤكد المعنى الذى أشرنا إليه آنفا : « ولابن الجبائى فى المتحرك اختلاف رأى ، وربما يطرد ذلك فى الاكوان كلها . ولما كانت البنية عنده شرطا فى المعانى التى تشترط فى ثبوتها الحياة ، وكانت البنية فى أجزائها فى حكم محل واحد فتوصف : بالحال »(١) .

وأما القسم الثانى للحال فهو : « كل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات : كتحيز الجوهر ، وكونه موجودا وكون العرض : عرضا ، ولونا ، وسوادا »(٢) .

القسمان السابقان للاحوال اذن : الصفات المثبتة للذات من غير علة زائدة عليها . وأحكام المعانى القائمة بالذوات هما حالان من الأحوال : احداهما

---

(١) المصدر السابق : ص ١٣٢ .

(٢) نهاية الاقدام : ص ١٣٣ .

(حال) اشتراك ، والأخرى (حال) افتراق . ما به يتفق الموجود ، وما به يتمايز المتمايز (بحال) عن (حال) الآخر .

وهنا عبارة تقول : « الأحوال عند المثبتين : ليست موجودة ولا معدومة ، ولا هى أشياء ، ولا توصف بصفة ما »[1] .

هذه العبارة تشير لمدلول هام فى الأحوال : ليست موجودة بل هى متحققة فى موجود . لا معدومة : لأنها موجودة فى التمايز والاشتراك المتحقق فى الموجودات . لا هى أشياء : لأنها صفات وأحكام للمعانى . لا توصف بصفة ما : وذلك لأنها صفات والصفة لا توصف . هذا هو تفسيرنا للعبارة السابقة ، وهى تحدد فى صدق ماهية الأحوال وطبيعتها .

الحال وصفات الاجناس والانواع : وبتطبيق الحال فى مجال الاجناس والأنواع ، نجد مثلا أن الانسان يمتاز فى جنسه بصفات معينة ، فهو يشترك مع باقى الناس فى صفات أساسية ، ويختلف فى أخرى ، وتلك التى يتفق فيها ، هى التى تجعله يتفق مع جنس الانسان ، ويندرج تحته ، وتلك التى يختلف فيها هى التى تجعله يختص بحال خاصة عن غيره من أبناء جنسه ، فما يختلف فيه حال ، وما يتفق به حال . الأول : حال اتفاق مشترك ، والآخر : حال اختلاف خاص متباين .

ونتقابل بعد ذلك مع نص يتحدث عن قضية الاشتراك والافتراق بين الموجودات يقول النص : (على لسان مثبتى الأحوال) : « العقل يقضى ضرورة : أن السواد والبياض يشتركان فى قضية وهى : اللونية ، والعرضية . ويفترقان فى قضية وهى : السوادية ، والبياضية ، فما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، أو غيره » هنا فى هذا النص نجد تمييزا بين ما تتفق به الأشياء ، وبين ما تختلف فيه ، أو ما تشترك فيه وتنفصل ، فبالسواد والبياض تختلف فى ألوانها وتتفق فى انتمائها لعرض واحد ، ونوع واحد .

واضح هنا ، أن الحال كما سبق وبينا : ما به تتفق الأشياء وتختلف ، فهذا (حال) اتفاق ، وهذا (حال) اختلاف وهو الذى يميز بين الطبيعة الخاصة للأشياء ، أو هو تلك الفروق والاعتبارات الذهنية العقلية المتحققة ، والتى يتصورها العقل ، ويدرك أنها سبب الاتفاق ، ومرجع الاختلاف من النظر لأحوالها

---

(١) نفس المصدر السابق : ص ١٣٣ .

العامة والخاصة . ويعارض نفاة الأحوال الفكرة السابقة ، ويذهبون إلى أن الاشتراك بين الاشياء ، لا فى شىء كالصفة لهما ، وإنما الاشتراك يكون باللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم . ويستطرد النفاة :

« والاشتراك ليس يرجع إلى صفة هى : حال للسواد والبياض ، فان حالتى العرضين يشتركان فى الحالية ولا يقتضى ذلك ثبوت حال للحال ، فانه يؤدى للتسلسل فالعموم كالعموم ، والخصوص كالخصوص » بين هذه الكلمات ، يبدو منطق النفاة واهيا متداعيا فهم يرجعون الاتفاق بين الأشياء إلى اشتراكها فى لفظ واحد يطلق عليها ، لا فى صفة مشتركة موجودة أدركها العقل ، وتعارفت عليها العقول .

وبديهى أن الحدود العقلية تسبق الالفاظ المتعارف عليها ، فانه لدى ادراكنا باتفاق شىء فى صفة معينة مع الأشياء الأخرى نضعه فى رتبتها . فالانسان مثلا ندرك اشتراكه فى صفات عامة واحدة نستطيع لدى رؤيته أن نميزه بها عن الحيوان مثلا . وتلك الحدود العامة للانسان والتصورات الخاصة بجنسه التى تسبق الالفاظ المجردة ، هى الحدود الفاصلة بينه وبين الاجناس الأخرى . والدليل الذى تقدمه على ذلك أننا لو رأينا كائنا آخر غير الانسان ، لا نعرف اسمه أو حتى اسم الجنس الذى يندرج تحته ، فاننا ندرك يقينا — ولأول وهلة — أنه ليس بانسان . ذلك أن التصور العام لشكل الانسان وحدوده ، هذا التصور الذهنى يجعلنا نرفض الأشياء التى تختلف مع مفاهيمها ، وذلك بفضل الحدود التى تميزها ونتمكن براسطتها من هذا التمييز بصرف النظر عن معرفة الاسماء من عدمه .

والدليل الثانى على صدق ما نقول ، هو أن اسماء المسميات تختلف من لهجة إلى أخرى ومن لسان لآخر : عربى ، هندى ، أمريكى ومع هذا فمفهوم الأشياء كلها واحد : الانسان فى كل اللغات هو الأنسان ، والحيوان هو الحيوان بفضل الاشتراك فى صفات معينة لا بفضل الالفاظ الوضعية !

وما أشد سذاجة هذه العبارة التى قالها النفاة :

« فالعموم كالعموم والخصوص كالخصوص » .

وبطبيعة الحال يقصد هؤلاء من وراء هذه العبارة أن مرجع كل ذلك إلى : اللفظ ، وهذا ما أبطلناه آنفا .إذ لو صح ذلك لما كانت هناك حدود عقلية ،

وانتفت الأدلة القطعية على المدلولات ! وبفهم خاطىء يقرر النفاة : أن قول مثبتى الأحوال بأن الأحوال : « لا موجودة ولا معدومة » يجعلها متناقضة .

والحقيقة أن من يفهم هذه العبارة كما سبق وأوضحنا معناها ، لا يجد تناقضا فهى غير موجودة وجودا عينيا بل ذهنيا متحققا ، كذلك لأنها متحققة ومتصورة فهى غير معدومة .

الحال اذن ، صفة معقولة للجوهر والعرض فهى بهذا متحققة ومعلومة ، ولا تناقض فى هذا البتة .

والحال : اعتبار ذهنى يتمثل فى الاختلاف والاتفاق الموجود المميز للجواهر والأعراض باعتباره صفة مميزة ، وهو متحقق بالمعنى الذى سبق وأوضحناه فى الذهن .

هذا المعنى أو الاعتبار يظهر متمثلا فى الفرق الذى نتبينه خلف صفات الذات . وتسمى صفات زائدة على المعانى التى أوجبتها ، وهى أحكام لمعانى قائمة بذوات .

ويضرب أصحاب الحال لذلك مثلا بالحركة ، وهى الصفة المميزة للمتحرك ، والتى ندركها بعد أن نعلم حركة المتحرك .... ندركها آخرا وهى المسببة لحركة ، إذ ليست الذات بذاتها متحركة ، ولا هى بصفاتها توجب كونها متحركة ، وإنما الحركة عرض زائد على المتحرك وليس أصيلا فيه .

والحركة ليست موجبة لنفسها ولا موجبة لذات مثلها ، فلم يبق إلا أن تكون الحركة صفة للذات . وهذا هو الحال : صفة زائدة على المعانى التى أوجبت الذات أى هى : احكام لمعانى قائمة أصلا بالذات .

هذا الحال لا يعرف بانفراده ، وإنما مصاحبا للموجود ، وبهذا المعنى أيضا هو : متحقق .

الاحوال ليست كالنسب والاضافات : كما تبين لنا من تحليل النصوص فى أكثر من مناسبة فان الاحوال صفات معقولة معلومة . ومعنى معقولة هنا : متصورة ومعلومة . موجودة عقليا ومدركة بما تظهر من تمايز بين المعلومات .

ونحن نجد عبارة على جانب عظيم من الأهمية تقول : « وليس ذلك كالنسب والاضافات ، فانها ترجع إلى الفاظ مجردة ، ليس فيها علم محقق ، متعلق بمعلوم محقق » (١) .

هذه العبارة تشير إلى أمر ذو أهمية خاصة فى طبيعة الأحوال ، أعنى بذلك أنها قائمة على واقع موجود متحقق ، يتمثل فى معلوم موجود وعلم قائم ، أى أنها ليست قائمة على اعتبارات صورية ، كالنسب والاضافات . وإنما بالرغم من كونها صفة معقولة حقا فانها صفة مميزةوقائمة على واقع ملموس متحقق فى الوجود ، وليس ذهنيا أو صوريا ، وهذا يسقط دعوى نفاة الأحوال حين قرروا : « إن الوجوه العقلية اعتبارات ذهنية وتقديرية ، ولا يقتضى ذلك صفات ثابتة لذوات وذلك : كالنسب والاضافات مثل : القرب والبعد فى الجوهرين » .

لقد أراد نفاة الأحوال إذن ، أن يشبهوا طبيعة الأحوال بالنسب والاضافات على أساس أنها اعتبارات ذهنية .

ونحن بهذا الصدد نقرر أن الاحوال تختلف تماما عن تلك النسب والاضافات فالأخيرة ترجع إلى الفاظ مجردة ، لا تستند لعلاقة محققة واقعة ، فى حين أن الأحوال تقوم أساسا بين موجودات متميزة متحققة وهى بهذا ليست الفاظا مجردة ، وإنما هى جزء قائم من هذا الوجود ، تتمثل فى معانى وصفات قائمة تمايز بين ذوات وأعراض ملموسة مدركة موجودة .

العموم والخصوص فى الأحوال : فيما يلى نورد نصا يوضح ضرورة وجود الفاظ تبين وتوضح معانى وصفات الذات : صفات عامة ، وصفات خاصة ، تلك الصفات المتعلقة بالذات هى أحوال فيها تتفق ، وفى أحوال أخرى تختلف . لابد من الالفاظ إذن للدلالة على الصفات والخصائص المعينة مع الأخذ فى الاعتبار بأن هذه الالفاظ ليست هى فى ذاتها التى تعين الحدود إنما تعينها الصفات والاعتبارات العقلية وتدل عليها الالفاظ يقول المثبتون :

« إن الحدود لا تستغنى عن عمومات الفاظ ، تدل على صفات عموم الذوات ، وصفات خصوص وتلك أحوال لها وجوه واعتبارات عقلية » (٢) .

---

(١) نهاية الأقدام : ص ١٣٧ .

(٢) نهاية الأقدام : ص ١٣٩ .

ابطال فكرة التسلسل اللانهائى فى الأحوال :

وثمة رأى هنا يخرج به نفاة الاحوال وذلك بتقرير ثبوت تسلسل لانهائى فى فكرة الاحوال . ويؤيد الشهرستانى هذا الرأى فيقول :

« إن وجود مجرد مطلق عام غير مختلف ، كيف يتصور وجوده ؟ »(١) .

وتلك عبارة دخيلة على فكرة الاحوال ، وذلك لأننا بصدد فكرة الاحوال لا نتكلم عن وجود ، مجرد مطلق عام ، وإنما عن :

صفات للذوات قائمة بها ، وهى متعلقة بوجود متحقق معين ، وليس مطلقا . هذا الوجود قائم بالجواهر ، وهو بهذا المعنى وجود عام مشترك بينها . ويستطرد الشهرستانى متمما عبارته السابقة قائلا : « فان كان الجوهر محلا له (أى للوجود المطلق) فقد أبطل عمومه العرض » .

وتلك عبارة غير صحيحة ، لأن الاعراض لا تبطل صفة العموم فى الجواهر ، إنما تميزها عن بعضها وتبقى مع ذلك صفة العموم المشتركة بين الجواهر قائمة . وكذلك الأعراض ، تشترك فى خواص عامة ، هى أحوال مشتركة ، وتفترق بصفات معينة ، هى احكام متعلقة بالمعانى وراء الذات ، تميزها بأحوال خاصة ، فتبقى اذن صفتا : العموم ، والخصوص فى الجواهر والاعراض دون تناقض أو إبطال فى فكرة الأحوال خاصة فيما يتعلق بفكرة اللامتناهى فيها .

وهذا نص يرد فيه المثبتون للحال على المخالفين بقولهم : « الزام الحال علينا نقضا غير متوجه ، فان العموم والخصوص فى الحال : كالجنسية والنوعية فى الاجناس والانواع ، فان الجنسية فى الاجناس ليس جنسا ، حتى يستدعى كل جنس جنسا ، ويؤدى إلى التسلسل . وكذلك النوعية فى الأنواع ليست نوعا حتى يستدعى كل نوع نوعا ، فكذلك الحالية فى الأحوال لا تستدعى حالا فيؤدى إلى التسلسل ، وليس يلزم على من يقول : الوجود عام أن يقول : للعام عام »(٢).

هنا فى رد المثبتين حقيقة واضحة هى : أن اثبات العموم والخصوص للحال يخلو من كل تناقض ، ولا يستلزمه ما الزمه النافون لهم : التسلسل إلى مالا نهاية .

---

(١) نهاية الاقدام ، ص ١٤١ .

(٢) نهاية الاقدام ص ١٤٢ .

فان حال العمومية والاشتراك فى الاحوال ، لا تلزم اثبات عام لهذا العام .

وكذلك الفصل بين حقيقة الجنس والنوع بأخص وصف يميزهما لايلزم ضرورة اثبات اعتبار عقلى آخر فى الجنس هو كالجنس أو فى النوع هو كالنوع ... إلى مالا نهاية . وها هى عبارة قاطعة للمثبتين تقول :

« من نفى الحال لايمكنه اثبات التماثل فى المتماثلات ، واجراء حكم واحد فيها جميعا ، فلو كانت الأشياء تتمايز بذواتها المعينة ، بطل التماثل ، وبطل الاختلاف ، وذلك خروج عن قضايا العقول .

تتضمن العبارة السابقة ، اشارة صريحة إلى أن من نفى فكرة الاحوال ، فقد هدم فكرة اشتراك الموجودات المتماثلة فيما تشترك فيه ، وكذلك تمايزها فيما تفترق فيه . ذلك أن الأشياء لا تتمايز بذواتها المعينة ، وإنما تتمايز بأحكام المعانى الموجودة بينها ، ولو كانت تتمايز بذواتها المعينة ، لبطل التماثل والاختلاف بينها ، ولتساوت جميعا ولم تختلف .

ثم أن مثبتى الأحوال يقدمون دلالة أخرى ، حيث يثبتون ضرورة اشتراك الموجودات جميعا دون تخصيص لكل ذات فى فكرة : الوجود . ذلك أننا لو اعتبرنا أن للأشياء تتمايز بذواتها المعينة ، لاستلزم الأمر اجراء حكم فى كل محكوم مخصوص ، وهكذا فى كل أمر . ولذلك يلزم أن تكون الجسمية عامة ، والتأليف عاما ، والاشتراك بين الموجودات عاما لامكان اجراء الاحكام المشتركة ، ولتعذر اجراء الاحكام المخصوصة لكل حكم خاص .

والشهرستانى بصدد المسئلة السابقة يعارض نفاة الأحوال : فيما يتعلق برد العموم والخصوص لالفاظ مجردة ، وحكمهم باختلاف الموجودات بذواتها ووجودها .

ويقرر ، أن القضايا العقلية هى الأصل ، والالفاظ دلالتها .

ويقدم لنا الشهرستانى مثالا يتعلق « بالبهائم » التى لا تعقل ، بأنها تستطيع أن تميز بين ما يصلح للأكل وما لا يصلح ... وهذا يعنى انها قد وجدت أحكاما مماثلة ، استطاعت أن تدركها بين ما تعودت ان تأكله ، فسعت إليه دون معرفة منها بالفاظ تدل على هذه الانواع ، لتقربها أو تبعدها عنها . وإنما هى : الاحكام المشتركة للمعانى ، أو : الاحوال التى تميز أشياء بعينها . ثم يفرق الشهرستانى تفرقة

حاسمة بين المعنى الذهنى للأشياء ومدلول العبارة عن هذا المعنى . فالمعنى الذهنى عند الكافة لا يختلف فى التعبير الفكرى الداخلى وفى الدلالة على المدلول . أما العبارات فهى التى تختلف من لسان إلى لسان طبقا للهجات المختلفة لكافة الشعوب »[1] .

ونحن نقرر طبقا لما سبق واثبتناه فى مواضع عدة ، أن الفكرة الأصلية والمفهوم الطبيعى للاحوال هى : تلك المعانى المتحققة فى الذهن ، والتى بها يدرك العقل صفات مشتركة بين الموجودات ... وهذا معنى للحال . وصفات أخرى لمعانى وراء الذات ، وهذا معنى آخر للحال . أى هما حالان : حال اشتراك ، وحال افتراق .

وننتقل بعد هذا لعرض وجهة نظر الشهرستانى ، حيث يضع نفسه مشرفا وحكما على المثبتين والنفاة . فيقرر خطأ النفاة ، حين ذهبوا إلى رد الأحوال للعبارات المجردة ، وقد ناقشنا ذلك تفصيلا فيما سبق ، وأوضحنا عدم صحته بالفعل .

وفى الوقت نفسه ، يرى الشهرستانى أن النفاة أصابوا حين قرروا : أن ما يثبت تعيينه لا عموم فيه .

ونحن نختلف مع الشهرستانى ونفاة الأحوال فيما سبق ، ذلك أن المعين يشترك ـــ علاوة على صفاته المعينة هو وغيره فى صفات أخرى عامة مشتركة . وأما بالنسبة لمثبتى الاحوال ، فقد رأى الشهرستانى خطأهم لأنهم ردوا الاحوال إلى صفات فى الأعيان .

ونحن لا نرى خطأ فى ذلك ، بل إنه يتمشى مع التقسيم الذى أورده الشهرستانى نفسه بالنسبة لانقسام الاحوال فى بداية كلامه عنها[2] . فصفات الاعيان هى ما أسماه : ما لا يعلل ، وهى التى تشترك فيها الأعيان وتتفق .

وفى الوقت نفسه يرى الشهرستانى ، أن المثبتين أصابوا حين قالوا : الاحوال معانى معقولة وراء العبارات وهى بعينها ما أسماها فى تقسيمه المشار إليه : ما يعلل ، وهى أحكام لمعانى قائمة بذوات .

(١) نهاية الاقدام : ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

(٢) ورد ذلك فى ص ١٣٣ من نهاية الاقدام .

والحقيقة أنه من وجهة نظرنا ، وطبقا لفهمنا لمفهوم الاحوال عند أبى هاشم الجبائى — وهو صاحب الفكرة — أن الفكرتين المتعلقتين بمسئلة الاحوال صائبتان . وأعنى بهذا : الاحوال التى ترد لصفات الاعيان ، والتى بها تتفق الموجودات فى صفات عامة مشتركة .

والاحوال التى هى احكام لمعانى ، قائمة بالذات وهذه الاحوال الأخيرة هى أساس التمايز بالنسبة لكل حال والافتراق عن الاحوال الأخرى ، وهذا الأمر بعينه هو الذى جعل أبو هاشم يقرر : أن الصفات أحوال وراء الذات الالهية .

ومعنى الأحوال فى المجال المتعلق بالصفات الالهية كما تفهمها لدى أبى هاشم هو : أن الصفات المتعلقة بالذات الالهية : كالعلم ، والقدرة وغيرها . إنما تشترك مع مفهوم الصفات الأخرى المتعلقة بالانسان ، فيما يختص بلفظها ودلالتها . ولكنها تختلف هنا بالنسبة للخالق سبحانه وتعالى ، فيما يختص به من أحوال متمايزة عن مثيلتها للمخلوقين . فعلم اللّه هو علم لا كالعلم الانسانى ، وقدرته تعالى هى قدرة مختلفة تماما عن قدرة الانسان ... إنها قدرة اللّه سبحانه وتعالى التى تنفرد وتختص بمجال معين ، يخالف أى حال أخرى فى معانيها ، وهذه أعلى درجات التنزيه التى أراد أبو هاشم أن يصل إليها فيما يتعلق بمشكلة الذات والصفات . وهذا هو حله الأمثله فى تفرد البارى بأحوال خاصة ليست كأحوال المخلوقين ... وتلك أعظم دلالات النظرة المفهومية للصفات فى علاقتها بالذات ، وآخر صورة لتطورها ونضجها على يد أبى هاشم ، بعدما بدأت عند : واصل ، والنظام ، والعلاف ، بنظرة ماصدقية خالصة ، كانت محل نقد وانتقاد .

هذه هى أحوال أبى هاشم الجبائى ، لاشك أنها اختلفت فى التصور والمضمون والمفهوم عن سابقيه بل ولاحقيه من رجال المعتزلة ، كما أنها ليست بحال من الأحوال أقانيم النصارى فشتان بين فكرة من فيلسوف ومتكلم مؤمن تنتهى بالتوحيد الخالص ، بل بأعلى درجاته ، وفكرة مسيحية مشركة انتهت بالتثليث ، كما نلاحظ اختفاء الأثر اليونانى تماماً . مصـادر فكرة الحال : تتناول كافة الآراء الخاصة بفكرة الاحوال من ناحية المصدر الذى استقى منه أبو هاشم فكرته عن الأحوال .

يقدم لنا الشهرستانى ، ما يدل من وجهة نظره على أن أبا هاشم الجبائى قد استلهم فكرة الأحوال هذه من أعماق الفكر اليونانى ، باشارته بطريقة لا مباشرة ،

إلى ما كان فى عصر الجبائى من ازدهار لحركة النقل والترجمة المشهورة فى العصر العباسى التى بلغت أوجها — كما نعلم — أيام المأمون .

ويقرر الشهرستانى : أن الفلاسفة الاسلاميين من أمثال أبى هاشم ، قد مزجوا كلام الفلاسفة بعلم الكلام والشهرستانى يعنى بالفلاسفة هذه : الفلاسفة اليونانيين ، حيث يقول :

« إنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فيها ، فكسوه مسئلة المعدوم ، وأصحاب الهيولى على خطأ بين من اثبات الهيولى مجردة عن الصورة ، وأخذوا من أصحاب المنطق والالهيين كلامهم فى تحقيق الاجناس والأنواع ، والفرق بين التصورات فى الاذهان ، والموجودات فى الأعيان »(١) .

يرى الشهرستانى إذن أن أبا هاشم وغيره من فلاسفة الاسلام ، قد مزج الفلسفة اليونانية بعلم الكلام ، بل إنه يقرر فى موضع آخر ، أن هذا المزج قد تم دون فهم أو إدراك لحقيقة ومغزى فلسفة اليونان .

والحقيقة أن الشهرستانى ، قد جانبه الكثير من توفيقه المعهود فى هذه المناسبة ، فان من أهم ما يميز الفلاسفة الاسلاميين ، بل أن الطابع الرئيسى الذى يميز الفلسفة الاسلامية نفسها هو : علم الكلام . فلقد تناول فلاسفة الاسلام مسائل تعد جديدة بحق على طريق البحث العلمى ، ارتادوها فى جدة وعمق ، واستمدوا مادتها من التراث الاسلامى عامة ، والقرآن والسنة على وجه الخصوص .

وتبلورت هذه الأعمال وظهرت واضحة جلية فى علم أصول الفقه .

والناظر فى فلسفة النظام ، وأبى الهذيل ، وأبى هاشم ، يكاد لا يرى أى تأثير فيما عرضوا له من مسائل الكلام ، للفلسفة اليونانية .

ولم يخلط أبو هاشم الجبائى ، علم الكلام بالفلسفة اليونانية عن فهم غير واع ، وإنما هو أن شئنا الدقة فى التعبير ، قد عمق كثيراً من المفاهيم عن منطق ارسطو فى براعة فائقة ، وأتى بهذا الادراك مبكرا، وبدراسة متعقلة متبصرة .

ونحن لا نستطيع أن نجزم بأن أبا هاشم قد تأثر بالمنطق الارسطى والفلسفة اليونانية ، عن طريق ترجمة : « حنين بن اسحق » لكتاب « العبارة » لأرسطو ،

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام ، ص ١٦٤ .

الذى أعد قبل عهد أبى هاشم ، ولكن يمكننا أن نقرر فى حرص : أن أبا هاشم قد استفاد بالتأثيرات العلمية الواعية التى سبقته ، ولم يكن ناقلا أو مقلدا .

ويمثل وجهة نظرنا السابقة هذه أصدق تمثيل ، ما سبق وعرضناه متعلقا « بدليل التمانع » لأبى هاشم فى البرهنة على أن الله تعالى واحد لا ثان معه . حيث قررنا بهذا الصدد : إننا وإن وجدنا بعض الأثر اليونانى بين دليل أبى هاشم ، وبرهان الخلف الارسطى ، إلا أن القواعد التى أرسى عليها أبو هاشم دليله ، تعد بحق جديدة ومختلفة عن قواعد برهان الخلف ، كما وأن استخدامها قد اختلف ، حيث قدمها أبو هاشم ليدلل بها على وحدانية الله تعالى .

وأما البغدادى ، فانه يذهب إلى أن السبب فى ظهور فكرة الأحوال عند أبى هاشم ، أن أبا هاشم أراد أن يميز بين العالم والجاهل ، فقرر أن العالم إنما يكون عالما لمعنى ما ، ولهذا وجب عند أبى هاشم أن يكون الله تعالى على حال تفارق حال الجاهل بمعنى أو صفة يكون الله تعالى عليها(١) .

وهذا الفهم من البغدادى لأحوال أبى هاشم لايعطينا الصورة الصادقة لما قصده أبو هاشم بأن الأحوال وراء الذات الالهية ، فهذا لم يكن المعنى الحقيقى عند أبى هاشم ، وإنما أراد أبو هاشم أن يفرد الله بأحوال معينة تفارق أحوال المخلوقين لا بحال تفارق حال الجاهل ، وإنما بحال تفارق العالم ، فالله تعالى عالم وعلمه يخالف علم أى عالم بالرغم من اشتراك صفة العلم عنده سبحانه فى المعنى مع غيره أو اللفظ الدال .

ويذهب الاسفرايينى ، إلى أن أبا هاشم قد تأثر بالباطنية فى الأحوال ، لقول أبى هاشم بمفارقته حال العالم للجاهل ، وأن الحال لا موجودة ولا معدومة ، بينما ذهب الباطنية إلى أن الصانع لا معدوم ولا موجود (٢) .

ونحن نجد أن هناك فرقا واضحا بين كلام أبى هاشم والباطنية ، فلقد تحدث الباطنية عن وجود ، ولا وجود بالنسبة للصانع نفسه (الله تعالى) بينما قرر أبو هاشم أحوالا وراء الصانع الذى اعترف تماما بأنه موجود وبأنه واحد لا شريك له .

---

(١) الفرق بين الفرق : ص ١١٧ .

(٢) التبصير فى الدين : ص ٥٣ .

المبحث السادس

المسائل المشتركة

بين المسلمين واليونان

وانه وان كان المسلمون قد ارتادوا آفاقا جديدة فى مجالات المعرفة الانسانية لم يتأثروا فيها بالفكر اليونانى ، فثمة مسائل قد تم حدوث تزاوج بين الثقافتين الاسلامية واليونانية ، دون ان تضيع أو تتلاشى معالم الثقافة الاسلامية ، فكان تأثيرا متبادلا عن فهم ووعى كامل . وفى هذا المجال تتناول الموضوعات المشتركة بين الجانبين والتى اضاف اليها المفكرون المسلمون ابعادا جديدة بما يتفق وعقيدة التوحيد الخالدة .

أولا : الذرة أو الجزء الذى لا يتجزأ :

تتكون الاجسام من ذرات كما سماها اليونان ، او الى أجزاء لا تتجزأ على حد تعبير الفلاسفة الاسلامية . ولقد وضع « ديمقريطس »[١] ، الفيلسوف اليونانى القديم المذهب الذرى فى أصالة نادرة . وأعلن : أن الوجود مكون من ذرات ، وكان الفضل الأول بطبيعة الحال يرجع الى : لوقيبوس[٢] الذى سبقه بالصياغة الأولى .

ولقد اتسمت الطبيعة فى عهد ما قبل « ارسطو » بالذرية الديمقريطية فى عمومياتها ، ثم ظهر ارسطو بطبيعته المشهورة ورفض ذرية « ديمقريطس » .

---

(١) ديمقريطس : عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد ولد فى « أياديرا » باليونان حيث ولد « لوقيبوس » أيضا ، وهو الذى يرتبط ذكره بديمقريطس بوصفه مؤسسا للنظرية الذرية ، ولعل لوقيبوس قد عرض النظرية فى بادىء الأمر ، ثم احكم ديمقريطس صياغتها بعد ذلك [الموسوعة : ص ١٦٤ وما بعدها]

(٢) لوقيبوس : من المحتمل انه مواطن من مدينة « أباديرا » ببلاد الأغريق . عاش فى حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد . وعلى الرغم من أهميته العظمى باعتباره أول من وضع النظرية الذرية فانه شخصية غامضة لا نعرف عنها الكثير من التفصيلات ولم يبق من عمله كله غير جملة واحدة مشكوك فى نسبة صحتها اليه . [الموسوعة : ص ٢٧٠ وما بعدها]

وأما بالنسبة لرجال القلسفة الاسلامية ، فقد انبثق لديهم مذهب ذرى عرف باسم : مذهب الجزء الذى لا يتجزأ . وانتقلت الذرية الاسلامية الى اوروبا المسيحية ، وما أن أطل عصر التنوير فى أوروبا ، وأعقبه العصر الحديث ، حتى تلقف « ديكارت »(١) ذرية الأشاعرة وصاغها صياغة جديدة .

وفى عصورنا الحديثة تألق « ليبنتز »(٢) ، كأول فيلسوف ذرى وجاء بفكرة : « المونادِ » ، أو : الجوهر الروحى .

وقد تناول أصحاب الفرق الاسلامية الموضوع ، واتفق « المعتزلة » ، على ان الجسم مكون من عدة عناصر ، أو أجزاء ، ولكنهم اختلفوا فى عدد هذه العناصر التى تكون الجسم . فذهب ابو الهذيه العلاف ، الى أن هذا العدد من العناصر المكونة للجسم ستة ، وتفسيره لذلك : ان أقل ما يكون الجسم ستة أجزاء : أهدهما يمين ، والآخر شمال ، وأحدهما ظهر ، والآخر بطنا ، وأحدهما أعلى ، والآخر أسفل .

وهذه الأجزاء الستة تتناسب والجهات الست ، التى بواسطتها يعرف الجسم ، وأبو الهذيل العلاف فى هذا كأنه يرى ان كل جهة تحتاج الى جزء .

وأما أبو هاشم الجبائى ، فان أقل الاجسام عنده تتكون من ثمانية أجزاء . لأنه إذا انضم جزء الى جزء ، حدث طول : والعرض يكون بانضمام جزئين اليهما ، ويحدث العمق بأن بطبق على أربعة اجزاء ، أربعة اجزاء ، فتكون الاجزاء الثمانية : جسما ، طويلا ، عريضا ، عميقا .

---

(١) ديكارت كارينيه : [١٥٩٦ — ١٦٥٠] ولد فى لاهى ، وهى بلدة صغيرة بمنطقة التوريف بفرنسا .

من أشهر كتاباته : مقال فى المنهج (١٦٣٧) وكان يعتقد أن فلسفته على وفاق مع الإيمان وكان كاثوليكيا مخلصا . يعد من أحسن علماء الطبيعة والميتافزيقا والرياضة . [الموسوعة : ص ١٣٩ وما بعدها]

(٢) ليبنتز جوتفريد فلهلم [١٦٤٦ — ١٧١٦] فيلسوف المانى ، كان والده استاذا الفلسفة الاخلاق بجامعة ليبزج . كان رياضيا وعالما من الطراز الأول وفيلسوفا ممتازا . وأشهر افكاره فكرة : الموناد ، حيث رأى أنه لابد ان يكون العنصر الممكن الوحيد : جوهرا بسيطا « لا أجزاء فيه » واطلق عليه اسم : الموناد ، أو الجوهر الروحى .

وأبو هاشم فى تصوره للجزء أو الذرة ، يعطيه بعض الصفات ، فعند ابى هاشم يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ما يجوز على الجسم من : اللون ، والطعم ، والرائحة إذا انفرد[1] .

ونحن نخلص مما سبق ، الى أن أبا هاشم لم يجرد الجزء من كل صفة ، وانما اعطاه بعض الصفات لانه يعتبر الجسم ائتلاف اجزاء . ولا يمكن ان تكون للجسم صفات عنده اذا كانت اجزاؤه مجردة من كل صفة . فلا بد إذن حسب تصور ابى هاشم من ان يكون للجزء صفات .

وفى الحقيقة ، اننا نلحظ هنا تطورا فى فكرة الجزء عند المعتزلة ، فبينما كان أوائل المعتزلة ينظرون للجزء كنقطة هندسية متأثرين فى هذا ـــ الى حدما ـــ بمذهب : « ديمقريطس » ، نرى أبا هاشم وهو من متأخرى المعتزلة البصريين يعترف للجزء بصفات الجسم ، وابو هاشم بهذا الفهم يبتعد عن تأثير « ديمقريطس » ويقترب كثيرا من مذهب : « أبيقور »[2] فى الذرة أو الجزء .

ولقد وجدنا بأحد المصادر عبارة « لابيقور » تؤكد وجهة نظرنا السالفة حيث يقول فيها : « لقد دخلت الذرات منذ زمن بعيد فى كل التركيبات الممكنة ولا يمكن أن تخلق أى شيء جديد قد يغير المجموع الكلى »[3] وواضح من العبارة السابقة ، ان صفات الذرات هى نفس صفات الاجسام ، وهو عين كلام أبى هاشم الجبائى . فحسب كلام أبيقور ، مالم تتغير الذرات فى المجموع المكونة له ، فلابد ان تكون هذه الذرات مختصة ومحققة لنفس صفات وخصائص الجسم .

وفيما يتعلق بكيفية حدوث الصفات فى الاجسام نجد تصورين عند المعتزلة : فمن ناحية : يذهب من لم يعترف منهم باى صفة للجزء من امثال : ابو

(١) مقالات الاسلاميين ص ٣٠٢ ، ٣١٢ .

(٢) أبيقور : [٢٤٢ ـــ ٢٧٠ ق . م] أثينى المولد ، نشأ فى ساموس ، ثم انشأ مدرسة فى اثينا عام ٣٠٦ ق . م ، اشهر ما يرف به « أبيقور » ، نظريته الخليقة فى مذهب اللذة ، وانه شارح للنظرية الذرية . [الموسوعة الفلسفية ص ١٤ وما بعدها]

(٣) العبارة من كتاب : ديمقريطس ، تأليف دكتور على النشار وآخرين ، ص ٢٢٥

الهذيل ، وهشام الفوطى ، ومعمر بن عباد ، الى أن الاعراض هى نتيجة لائتلاف الأجزاء .

وهؤلاء بقولهم هذا ، لم يعترفوا إلا بالحركة والسكون كصفتين ملازمتين للجزء . وعندهم : المجامعة بين الأجزاء ومفارقتها ، تتوالدان عن الحركة وباقى أعراض الجسم : من لون ، وطعم ، ورائحة ، تتولد عن المجامعة ، فتكون كل صفات الجسم أعراضا ناتجة عن الحركة وليس لها اى وجود ثابت حقيقى . وهذا هو عين مذهب : « ديمقريطس » حيث قرر كما جاء بأحد المصادر :

« ان الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم وتوجهها الى كل صوب فى الخلاء الواسع ، فتتقابل وتتشابك وتكسب سائر الكيفيات المحسوسة من : لون وطعم وحرارة وغيرها ، وهذه الكيفيات تابعة لتركيب الأشياء ومسافتها ووضعها(١) .

وأما التصور الآخر ، فهو لأبى هاشم الجبائى والاسكافى(٢) ، وقد قرر الاسكافى بأن الجزء الواحد يحتمل : اللون ، والطعم ، والرائحة وجميع الأعراض ، فيما عدا التركيب .

وذهب أبو هاشم ، الى ان الجوهر إذا وجد كان حاملا للأعراض ، ويجيز عليه ابو هاشم الحركة والسكون والمماسة والطعم والرائحة ، اذا كان منفردا .

وطبقا لقول ابى هاشم والاسكافى هذا : تكون الأعراض ملازمة للأجزاء ولا تنفك عنها ، كما أنها هى التى تعين الأجزاء وتميزها الواحد عن الآخر .

وبذلك تصبح الأعراض ثابتة وحقيقية ، إذ أنها صادرة عن الأجزاء ، وليست ناتجة عن مجامعة الأجزاء كما قال من جرد الأجزاء من صفاتها .

ويعد قول ابى هاشم والاسكافى هذا متضمنا لبعض ما قرره : أبيقور ، مع الفهم والتصرف الواعى من جانبهما ، لأن « أبيقور » يرى أن الجواهر ليست متجانسة ، ومتى كان الأمر كذلك فلابد لها من أعراض حتى تميزها الواحد عن الآخر . كما يقرر « أبيقور » ان الاجزاء الداخلة فى تركيب أفراد النوع حاصلة على صورة ومقدار لا يتغيران . وطبيعى ان الصورة هى ما يميز عنصرا عن

(١) هذه العبارة وردت بكتاب : تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ / يوسف كرم ، ص ٥٠ ، ٥١ .

(٢) هو : محمد بن عبد الله الاسكافى ، توفى عام ٢٤٠ ه ، زعيم الفرقة الاسكافية من رجال المعتزلة . الفرق : ص ١٠٣

عنصر ، فلما أخذ ابو هاشم اذن بقول « أبيقور » السابق ، أضاف للجزء الذى لا يتجزأ صفات الاجسام .

والقائلون بالجزء الذى لا يتجزأ ، يميزون تماما بين الجوهر والعرض . ومن اعتبر الجزء معرى عن كل صفة مثل : العلاف والفوطى ومعمر والاسكافى ، يقولون بأن الأعراض حاصلة من تماس الأجزاء المكونة للجسم ولكنها متميزة عن جوهر هذه الأجزاء . ولكن كل هذه الأعراض ليست من نوع واحد ، فمنها ما يبقى وما لايبقى مثل : الحركات فهى لا تبقى حسب قول العلاف ، بينما الألوان والطعوم والاراييح والقدرة والحياة ، تبقى ببقاء لا فى مكان(١) .

ويفسر العلاف ذلك ، بأن البقاء هو قول الله للشيء : « أبق » ، وكذلك الأمر فى بقاء الجسم ، وفى بقاء كل ما يبقى من الأعراض .

ويشاطر ابو هاشم العلاف فى رأيه ، بأن الألوان والطعوم والأراييح ، والقدرة والحياة : تبقى ، ويقول ابو هاشم كذلك ببقاء أعراض كثيرة .

وفى كيفية توالى الأعراض على الجسم ، يوضح بشر بن المعتمر(٢) ذلك ، بان السكون يبقى ولا ينقضى ، إلا بان يخرج الساكن منه الى حركة ، وكذلك السواد ، لا ينقضى الا بأن يخرج منه السواد الى ضده من بياض أو غيره ، وكذلك سـائر الأعراض على هذا الترتيب (٣). فبينما أبو الهذيل يوجد صلة وثيقة بين الاجسام وأعراضها ، لأنه يعتبر العرض نتيجة حتمية لتماس الأجزاء المكونة للجسم ، نرى بشرا يجرد العرض من جوهره ، ويرى ان الأعراض المتضادة يمكنها ان تمر فى جوهر واحد دون ان تتغير ماهية هذا الجوهر . وأبو الهذيل قرر ان الجزء فى حد ذاته ليست له أى صفة ، بل يكتسب أعراضه من تماس الأجزاء ، وهو فى هذا متأثر برأى « ديمقريطس » . ولهذا فقد جعل الأعراض تابعة لهذا التماس ، فطالما وجد التماس بين الأجزاء الستة ، وجد الجسم ووجدت أعراضه ، ولما ينفك هذا التماس تتلاشى الأعراض . ويضيف العلاف الى جانب هذا التأثير ، رأيا

---

(١) مقالات الاسلاميين : ص ٣٥٨

(٢) توفى بشر فى حدود عام ١٢٠ هـ . وكان زعيما للفرقة البشرية من فرق المعتزلة ومن رجال الطبقة السادسة [المنية والأمل ــ ص ٦٣ ــ تحقيق الدكتور / عصام الدين محمد]

(٣) مقالات الاسلاميين : ص ٣٦٠

خاصا به بعيدا عن كل تأثير ، حيث يرى ان الأعراض مثل : اللون والحياة .
تبقى ببقاء لا فى مكان ، لأن البقاء هو قول الله للأشياء : « أبق » .

ولقد ربط أبو هاشم العرض بالجوهر مقتربا بقول « أبيقور » ، بوجود صور للأجزاء . وكذلك ردد أبو هاشم آراء المعتزلة فى الوجود الحاصل من الله ، والذى يتميز تمييزا كاملا عن الماهيات . وطبقا لهذا ، يمكن ان يبقى الله تعالى أعراضا بدون جواهر ، كما ذهب أبو الهذيل العلاف .

وحين قرر : بشر بن المعتمر ان أعراضا متضادة مثل : الحركة والسكون والبياض والسواد تمر بنفس الجسم أو الجوهر ، فان ما ردده جاء متأثرا — الى حد بعيد — بفكرة ارسطو عن العرض ، حيث قرر ان الاختلاف فى العرض لا يحدث اختلافا فى الجوهر .

نحن اذن امام ثلاثة مواقف خاصة بتصور الأعراض :

١ — الموقف الأول : لأبى هاشم والفوطى والعلاف ومعمر ، وهم لم يفصلوا العرض عن جوهره ، متأثرين فى هذا « بأبيقور » و « ديمقريطس » .

٢ — موقف بشر بن المعتمر الذى يقول بتوالى الأعراض على الجواهر ، متأثرا فى هذا بالمذهب الارسطى .

٣ — الموقف الأخير للنظام ، الذى رد جميع الأعراض ماعدا الحركة الى أجسام ، متأثرا فى ذلك بالفلسفة الرواقية والهندية .

وفيما يتعلق بامكان رؤية الاجسام والأعراض ، نرى أبا هاشم وهو على رأس من قال بالجزء واعتبر الأعراض ملازمة للجواهر ، يقرر : أن الاجسام ترى ، وكذلك الحركات والسكون والالوان ، والاجتماع والافتراق ، والقيام والقعود .

ويقرر ابو هاشم : ان الانسان يرى الحركة اذا رأى الشيء متحركا ، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكنا ، وكذلك بالنسبة للالوان والاجتماع والافتراق وكل شيء .

ونحن لا نوافق أبا هاشم فى استخدامه لفظ « يرى » فى كلامه عن الحركة والسكون ورؤيتهما . والصحيح فى هذا أننا ندرك وجود الحركة إذا رأينا الشيء يتحرك ، وندرك وجود السكون اذا انتفت عن الجسم الحركة فيه . فنحن لا نرى

الحركة أو السكون ، وإنما ندرك الحالة التى عليها الشىء عن طريق النظر وبمعرفتنا السبب الذى به يتحرك أو يسكن الشىء . أى : الحركة من حيث وجودها أو غيابها . « الحركة » إذن لا ترى وكذلك « السكون » ، إنما ما نراه يعد دليلا على وجودها . وأما قول ابى هاشم بأن الألوان ترى ، فصحيح وواضح أن أبا هاشم هنا ، قد خلط بين المرئيات والمدركات وجعلها كلها ترى ، والصحيح : ان بعض المدركات ترى ، ولا ترى كل المدركات ، وأن صح ان كل المرئيات ترى — وهى جزء من المدركات — فلا يصح أن نرى كل المدركات ومن بينها : الحركة والسكون .

وهنا نص لأبى هاشم يؤكد هذا الخلط بين أنواع المدركات فيقول عن :

الحركة والسكون :

« ان الانسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشىء متحركا أو ساكنا ، لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكنا ومتحركا » .

فى هذا النص خطأ بين ، فالانسان لا يفرق بين الحركة والسكون عن طريق لمس الشىء المتحرك والساكن ، بل ان الانسان يفرق بين الحركة والسكون برؤيته « للشىء » المتحرك والساكن .

وهذا المعنى الذى نذكره يورده ابو هاشم نفسه فى هذا النص بعد ذلك حيث يقول : « كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكنا والآخر متحركا[1] » .

هذا هو الصحيح : ان الانسان يدرك الكيفية التى عليها الشىء فيعرف منها انه ساكن أو متحرك ، وليس الصحيح ان يلمس الانسان الشىء ليعرف اذا كان متحركا أو ساكنا ، فالحركة لا تلمس ، وإنما تدرك .

وتختلف طريقة الادراك باختلاف انواع المدركات ، فنحن ندرك الالوان بالنظر ، وندرك الصلابة والرخاوة باللمس ، وندرك الحلاوة بالذوق ، كما وندرك الحركة والسكون عن طريق الكيفية التى نرى عليها الاجسام دون ان نلمس هذه الاجسام ، ودون ان نرى الحركة ، وكذلك لا نلمس الالوان ، ولكن يميز بينها البصر .

(١) ورد هذا النص فى مقالات الاسلاميين ص ٣٦١ دون تحليل .

ونحن امام مواقف ثلاثة محددة فيما يتعلق برؤية الاجسام والأعراض : فمن ناحية يقرر ابو هاشم الجبائى امكان رؤية الاجسام والأعراض . وقد ناقشنا وحللنا ما اورده بهذا الصدد .

أما النظام ، فقرر رؤية الاجسام فقط ، حيث أراد رد جميع الأعراض ـــ ماعدا الحركة ـــ الى الاجسام .

واخيرا موقف معمر : الذى قرر امكان رؤية الاعراض دون الاجسام ، حيث فصل العرض عن الجسم ، وقال ان المحسوس هو : العرض والأعراض لا تستحيل أجساما ، كما ان الاجسام لا تستحيل أعراضا ، وذلك ما قرره العلاف والنظام ، حيث جعل العلاف العرض ملازما للجوهر . واعتبر النظام الأعراض ـــ ماعدا الحركة ـــ جواهر . أما أبو هاشم فانه يلجأ الى تفسير ميتافيزيقى بصدد هذه المسئلة ، حيث يرى ان الله تعالى عالم بالاشياء على ماهى عليه من حقائقها . لم يزل ولا يزال كذلك . وعلمه تعالى هو ذاته ، لم يزل ثابتا فلا يمكن ان يستحيل اى عرض الى جوهر أو العكس .

ويذهب ابو هاشم الى ان الله يعلم الشيء جوهرا قبل خلقه له ، وكذلك اللون يعلمه لونا قبل ان يخلقه ، وكذلك الأمر فيما تسمى به الشيء قبل كونه(١) .

أما أبو على الجبائى فيقرر ، ان العرض الواحد يجوز ان يكون فى محال كثيرة ؛ ويرى إن الكلام يكتب فى محل فيكون عرضا موجودا فيه ، ثم يكتب فى محل ثان فيصير أيضا موجودا فيه ، من غير ان ينتقل من المحل الأول أو يعدم فيه(٢) .

فناء الأجسام : وفى فناء الاجسام يرى ابو هاشم ان الله تعالى لا يقدر عل إفناء ذرة من العالم مع بقاء السماوات والارض ، ولقد بنى ابو هاشم هذا القول على أصله فى دعواه : بأن الاجسام لا تفنى إلا بفناء يخلقه الله تعالى لا ى محل يكون ضدا لجميع الاجسام لانه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض ، إذ ليس هو قائما بشيء منها ، واذا كان ضدا لها فناها كلها(٣) .

---

(١) مقالات الاسلاميين : ص ٣٧١

(٢) التبصير فى الدين : ص ٥٣

(٣) الفرق بين الفرق : ص ١١٨

كيفية حلول الحركة فى الجسم :

عند أبى هاشم ، تحل الحركة فى الجسم ، بأنه اذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك ، فى كل جزء حركة : ويذهب ابو على لنفس كلام أبى هاشم هذا ، بينما يرى العلاف ان حركة الجسم جائزة بحركة تحل فى بعض أجزائه .(١) .

وكما ذكرنا ، فقد أعطى أبو هاشم بعض الصفات للجزء الذى لا يتجزأ ، بينما عرى العلاف مع باقى المعتزلة الجزء من كل صفة ، إلا من صفة المماسة ، وهى الصفة التى يجامع بها الجزء ، أجزاء أخرى ليكون الجسم .

فكل من أبى هاشم وأبى على والعلاف وباقى المعتزلة اذن ، يحافظ على تعريفة للجسم ، وعلى نظريته فى الجزء ، ويطبق عليها كل ما يتعلق بالحركة .

وعند العلاف : يكفى ان تحل الحركة فى جزء من أجزاء الجسم ، حتى يكون الجسم متحركا ، وذلك بفضل المماسة بين جميع أجزائه .

ولقد أجاز ابو هاشم ، حلول حركتان جزءا واحدا فى آن واحد ، وقال انه إذا دفع الحجر دافعان ، حل كل جزء منه حركتان معا ، اى ان حركة كل دافع ، تضاف لحركة الآخر ، وتصبحان حركتين فى جزء واحد .

وأما عن حركة الاجسام عند خلقها ، فيرى الخياط انها لا ساكنة ولا متحركة ، والحركة والسكون مكتسبتان من الوجود عنده .

أما أبو هاشم ، فيذهب الى ان الجسم ساكن حال خلق الله له ، ويتفق المعتزلة على ان الحركة ليست من صفات المعدومات ، بل هى صفة تكتسبها الموجودات حين توجد .

معنى الحركة : والحركة حسب رأى ابى هاشم الجبائى ، مرتبطة بالزوال وبمعنى الزوال ، فلا حركة إلا وهى زوال ، وليس معنى الحركة الانتقال . ولقد اعتبر أبو هاشم الحركة كونا فى المكان الثانى ، فالحركة اذن كون بالمعنى الارسطى القائل : بأن الكون هو تحول جوهر أدنى لجوهر أعلى ، وطبقا لذلك فان الحركة كما تصورها أبو هاشم تحدث فى الجسم فى المكان الثانى ، وذلك لأنها أول كون فى المكان الثانى .

(١) المقالات : ص ٣١٩

ثانيا : التولد

موضوع التولد من الموضوعات التى تأثر فلاسفة المسلمين فى جانب منها فحسب بالفكر اليونانى ، واعنى ما يتعلق بالتولد الطبيعى ، ونحن نلاحظ على الجملة ان غالبية الآراء الخاصة بافكار الطبيعة عالجها المفكرون المسلمون فى نطاق الفكر اليونانى .

وتبقى مسئلة على جانب كبير من الأهمية ، فرغم ان معالجة مسائل الطبيعة فى الفكر الاسلامى استندت على المعطيات الاساسية للفكر اليونانى خاصة المنطق الرياضى ، الا ان المسلمين قد رفضوا تماما الفكرة اليونانية المطلقة باعتبار الطبيعة مصدر وأصل الحياة ، حيث فطنوا تماما بأن هذه الفكرة اساس وركيزة عقيدة الملحدين ، فاذا كانت الاجسام تتكون من ذرات تجتمع وتفترق إتفاقا ، وكانت الطبيعة هى الوعاء فانها بذلك تفسر لنا طبيعة الوجود وكيفية خلقه ، ومع هذا التفسير تنهار فكرة حتمية وجود الخالق سبحانه وتعالى .

ولقد اثبت العلم الذى غالبا ما يحتكم اليه المكذبون فى دعواهم ، ان الطبيعة نفسها فى حاجة الى تفسير وليس بامكانها ان تفسر لنا سر الحياة والخلق .

ولقد عجز أصحاب الطبيعة بالفعل عن تفسير كيفية خلق العالم ، وطبيعة الماهية التى تكونت منها مادته الأولى . وفى الوقت نفسه قدم لنا القرآن تفسيرا منطقيا لكل ما عجز العلماء عن الاجابة عنه ، وما زال القرآن يتحدى بحقائقه وسيبقى ابدا كذلك ، صامدا امام كل مكذب ، لأنه جاء بالحق من ربنا سبحانه وتعالى .

استقبل المسلمون اذن افكار اليونان فى حرص وتناولوا مسائلها بدقة بالغة ، بحيث أنهم لفظوا كل ما يتعلق بهدم عقيدة التوحيد الخالدة . وانقسم موضوع التولد عند المسلمين الى ثلاثة اقسام :

الأول : التولد الطبيعى : وبنيت افكاره على أصول الطبيعة اليونانية من مجاورة وتأليف وغيره .

الثانى : التولد الانسانى : أو تولد الأفعال الانسانية : وقد بنى المعتزلة هذا الموضوع على أفكار وآراء ومعطيات اسلامية بحتة استندت الى تحقيق مسئولية الانسان باثبات حريته .

ثالثا : التولد الالهى : وتناوله المسلمون كسابقه على أساس اسلامى خالص وبنوا آراء هم فيه باعتبار ما يليق بذات الله سبحانه وتعالى . ونتناول الآن بالعرض والتحليل لموضوعات التولد كما اسلفناها تقسيما ومعالجة اسلامية خالصة .

١ ـ التولد الطبيعى :

توليد المجاورة للتأليف : ذهب غالبية المعتزلة الى أن المجاورة توجب التأليف ، ومما يدل على ذلك عندهم ، ان المجاورة لو لم تكن توجب التأليف ، لم يكن التأليف أولى فى حدوثه فيما جاوره من ان يحصل فى غيره ، لأن المجاورة على هذا القول وجودها كعدمها فى عدم وجوب التأليف عنها . وفساد ذلك يدل على ان المجاورة توجب التأليف وقد ذهب بعض المخالفين لهذا الرأى ، الى أن المجاورة لو أوجبت التأليف لأوجبته فى الجسم الصلب والرخو ، ولو كان كذلك لأدى الى ان يصعب تفكيك الكل على واحد ، لأن من حق التأليف ان يوجب ذلك .

ويرفض المؤيدون الاعتراض السابق ، ويرون ان تصعب التفكيك لا يرجع الى جنس التأليف ، وانما يرجع الى وقوعه على بعض الوجوه .

وتؤيد الحجة المنطقية باثبات توليد المجاورة للتأليف بأمثلة من المشاهدة . بأن الاعتماد لو لم يولد الحجر الذى نرميه ، الذهاب صعدا ، لم يكن بان ينفذ قدرا أولى من قدر لأن يحركه ، وذهابه ليس بمتولد عن الاعتماد حتى يكون بحسبه . وكان يجب ان ينفذ فى الجو أبدا ما لم يمنع منه مانع ، وكونه ينفذ قدرا ثم يتراجع دلالة على أن الاعتماد الذى فعلناه فيه يولده ، فلذلك يولد فيه قدرا دون قدر ، ولذلك يختلف ذهابه على حسب قوة الرامى . وكذلك بالنسبة للسهم إذا رماه الرامى ، يختلف ذهابه بحسب الاعتماد ، ثم يتراجع ويسقط .

بالنسبة للثقيل أيضا ، فاننا إذا رميناه وصادف جسما صلبا ، نجد ان تراجعه عند مماسة هذا الجسم بحسب الرامى . ولو لم تكن هذه الحركات متولدة ، لم يكن الوجود منها قدرا دون قدر . والحركة لو كانت هى المولدة لذهاب الحجر ، لوجب ان يذهب فى الجو ولا يتراجع أبدا ، لأن العلة التى تجعله يذهب فى البداية قائمة فى كل حال .

وهذا الكلام المتعلق بأن الاعتماد يوجب الذهاب ، مبنى على تقرير توليد الاعتماد للحركة ، لأن ما فى الحجر من الاعتماد اللازم سفلا ، يمانع الاعتماد صعدا ، فيولد مازاد عليه ، ثم يتناقص حالا بعد حال حتى يساوى اللازم أو ينقص عنه ، فيكون المولد هو دون المجتلب ، وهذه الطريقة لا تتحقق فى الحركات ، فلو ولدت لوجب ان تولد أبدا ، فكان يجب ان لا يتراجع الحجر أبدا .

وما انتهينا اليه الآن ، يقرر صحة المذهب القائل بان الاعتماد يوجب الذهاب ، وهذا دليل على صحة التوليد .

وثمة دليل آخر على صحة التوليد ، بأن « الوها »[1] قد ثبت أنه يولد الالم ، لأنه يوجد عنده لا محالة ، ويوجد بحسب قلة « الوها » وكثرته ، فلو لم يكن مولدا له ، لم يجب ذلك فيه على طريقة واحدة .

ويولد « الوها » الألم ولا يولده الاعتماد ، ذلك لأن الألم يحدث بحسب الوها دونه ، لأنه لو ضرب انسان بحيث يرق من جسده ، لكان الاعتماد متساويا والألم مختلفا من حيث كان الوها متفاوتا ، وذلك يدل دلالة واضحة على ان الألم يتولد عن الوها .

والوها يولد الالم ، بشرط انتفاء الصحة ، فكما ان كثيره كقليله فيما ينتفى عنده من الصحة ولا يختلف فى ذلك . فكذلك القليل منه كالكثير فيما يولده ، لأن توليده ليس بموجب عنه للذات ، كما أن نفيه للصحة لا يجب للذات ، وإنما يوجب انتفاءه إذا صادفه فى المحل ، كذلك إنما يقتضى التوليد اذا حدث على بعض الوجوه ، فغير ممتنع ان يولد الكثير منه مثل ما يولده القليل اذا كان قدر التقطيع قدرا واحدا . ولهذا لا يمتنع ان يكون أحد المؤلمين أشد ألما من الآخر ، اذا كان قدر الوها فى جسميهما يتفق وكان ذلك الألم متولدا[2] .

---

(١) الوها : هو الافتراق الذى تنتفى عنده الصحة التى تحتاج اليها الحياة دون الافتراق الذى لا يؤثر هذا التأثير [المغنى ص ٩ ، ص ٥١]

(٢) المغنى : ص ٩ ، ص ٥١ حتى ٥٥ .

ما يفعل متولدا لا يفعل مبتدأ : وفى الدلالة على أن ما يفعله الانسان متولدا ، لا يصح ان يفعله بعينه مبتدأ ، يرى المعتزلة بأنه لو صح من الانسان أن يفعل بالقدرة حركتين فى محل واحد فى وقت واحد ، لصح ان يفعل ما فعله بالسبب على جهة الابتداء ، لكنه لما امتنع ذلك لم يصح ان يبتدىء بالتولد . ولما صح ذلك من الله تعالى ، صح ان يبتدىء سبحانه ما قد فعل بسببه . ولهذا لا يجوز ان يفعل الانسان المتولد : مبتدأ ، ونفرق فى هذا بين الله والانسان .

وفى بيان مالا يصح ان يفعله الانسان إلا متولدا ، وما لايصح ان يفعله إلا مباشرا ، وما يصح ان يفعله من كلا الوجهين . يرى القاضى عبد الجبار ان الأصوات والآلام والتأليف لا يصح ان يفعله الانسان إلا متولدا .

وأما أبوا هاشم الجبائى فقد ذكر فى كتاب : « الانسان » ، إنه قد يكون مباشرا ومتولدا ، وابو هاشم فى ذلك يوافق أبا على الجبائى فيما ذهب اليه ، غير أنه عاد آخرا وقال بما قرره القاضى عبد الجبار .

وعلى ما ذهب اليه ابو هاشم ، فان الالوان والاعتمادات والعلوم ، قد يصح ان يفعله الانسان متولدا ، ويفعل ما هو من جنسه مباشرا ، وما سوى ذلك من أفعال القلوب فالانسان لا يصح ان يفعله إلا مباشرا فقط ، وذلك كالارادة وغيرها وأما التأليف : ففيه كما يقول ذلك أبو هاشم : مباشرا ، والمباشر هو ما نفعله بين محلى القدرة . وكذلك : متولدا : وهو ما نفعله فيما ليس بنقض له .

وعند القاضى عبد الجبار الهمذانى : من حق التأليف ان يتعدى محله لحاجته فى الوجود الى محلين فيجريه مجرى ما نفعله فى محل قدرته ، لأنه لا بد من القول: انه إنما صح ان يكون مباشرا ، وان تعدى محل القدرة لأمر يرجع الى جنسه يقتضى ذلك فيه .

أما أبو هاشم فالأولى عنده : أنه لا يجب التأليف إلا متولدا ، من حيث لا يصح من الانسان القادر ان يفعله إلا مع مجاورة واعتماد يقع بحسبهما ، فيجب كونه متولدا ، لأن علامة ما يقع مباشرا ان لا يمتنع ان يبتدئه وان لم نفعل غيره اذا كان المحل محتملا له ، فاذا تعذر ذلك فى التأليف ، وجب كونه متولدا . ولا يمكننا ان نقرر بانه لا يصح ايجاد التأليف إلا مع المجاورة لحاجته اليها ، لا لأنها

(١) المصدر السابق : ص ١١٣

مولدة له ، وذلك لأن المجاورة وان كان التأليف يحتاج اليها ، فقد ثبت انه يوجد بحسبها وانها تولده . فلو جوزنا ان لا يكون متولدا فى محل القدرة ، وان تعذر إلا إيجاده معها وبحسبها ، لصح فيما نفعله فى محل القدرة مثله . وهذا يوجب ان لا تكون المجاورة سببا له البتة . فاذا بطل ذلك ، وثبت ان المجاورة تولد التأليف فى غير محل القدرة ، فقد وقع التأليف بحسب المجاورة فى محل القدرة على الوجه الذى وقع فى غير محل القدرة . فيجب كون التأليف متولدا فى الحالين ، لأن حاجته للمجاورة لو منعت من كونها مولدة له إذا حل محل القدرة ، لمنعت من ذلك إذا حل فى غير محل القدرة أيضا . ويضرب لذلك مثلا ، بأن الانسان إذا اعتمد بإحدى أصابعه على الأخرى ، انه يفعل فيهما التأليف عن الاعتماد حالا بعد حال ، وان لم تتجدد مجاورة .

وبما قرره المعزلة بهذا الصدد ، يسقط الاعتراض القائل بأنه لا يصح ان يفعل التأليف إلا مع المجاورة . ولا يمكن ان نبين ان هناك تأليفا يتجدد حالا بعد حال ، لأن ما يقع به المنع قد يصح ان تكون المجاورة أو الاعتماد . ول ثبت تجدد التأليف حالا بعد حال ، لم يمتنع القول بأن التأليف يتولد عن المجاورة ، وان الاعتماد يولد المجاورة ، والمجاورة تولد التأليف .

وقد استدل ابو هاشم الجبائى على هذا بأن التأليف يختص بأمرين .

١ ــ انه يحل فى محل القدرة عليه .

٢ ــ انه يحل فى غير محل القدرة عليه ، لأن الجزء من التأليف لا يجوز ان يفعل إلا بقدرة واحدة ، وقد ثبت ان ما حل فى غير محل القدرة عليه لا يكون إلا متولدا لاستحالة حصول هذه الصفة للمباشر . وصح ان ماحل محل القدرة عليه ، قد يكون متولدا كالعلم والحركة . وقد يكون مباشرا ، وبان نجعله متولدا من حيث اختص بحكم لا يحصل إلا للمتولد ، أولى بان نجعله مباشرا لاختصاصه بحكم قد يحصل للمتولد كما يحصل للمباشر (١) .

الأفعال المتولدة : فى بيان ما يثبت ومالا يثبت لأفعالنا المتولدة ، أو بمعنى آخر فيما يصح اثباته سببا لافعالنا المتولدة ومالا يصح ذلك فيه ، نجد أان المتولدات التى تعديها عن محل القدرة عليها يولدها الاعتماد فقط دون الحركات .

---

(١) المغنى : ص ٩ : ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

وهذا ما أراد المعتزلة تقريره ، حين ذكروا أنه لا يثبت غير الاعتماد سببا من أفعال الجوارح .

والاعتماد يولد التأليف على وجهين :

١ ــ أحدهما بان يولد الكون ويولد التأليف من بعد الكون .

٢ ــ الثانى : أن يفعل فيه تأليفا بعد تأليف بالاعتمادات ، وأن يفعله بعد الكون .

وانه لما كانت بعض الأفعال الطبيعية المولدة ، تقع بفعل قدرة الانسان وارادته ، فانه يتعين النظر فى كيفيتها باعتبارها فى النهاية مظهر من مظاهر تأكيد صحة وثبوت الأفعال المولدة للانسان ، وتمكنه منها ، وصدورها عنه دون غيره . فالانسان إذا جمع أصابعه ، واعتمد ببعضها على البعض الآخر ، كون تأليفا طبيعيا بالمجاورة وبهذا يتولد التأليف عن الاعتماد الذى هو فعل الانسان أصلا . فما يفعله الانسان من الحركات ، والتأليف ، والكتابة والبناء ، وحمل الاجسام ، يقع جميعه بحسب السبب الصادر من الانسان وفعله .

وأما المجاورة ، فانها توجب التأليف وتولده ، فانه عن طريق المجاورة تتألف الاجسام الطبيعية ، وقد تكون المجاورة بسبب فعل الانسان على ما بينا فى المثال الذى أوردناه ، وقد تكون المجاورة الطبيعية مولدة للتأليف بفعل الله سبحانه وتعالى ، فعند تجميع السحاب بالمجاورة سيتولد المطر .

المجاروة اذن فى الحالين ــ سواء بسبب الانسان أو من الله سبحنه وتعالى ــ توجب التأليف وتولده .

ونحن خلافا لرأى المعارضين للتولد الانسانى نقرر بهذا الصدد : بطلان ما قرره اصحاب هذا الرأى من ان عند المجاورة يصير المحل مهيأ للتأليف ، وبذلك يجب وجوده فيه [بطبعه] .

وطبقا لمنهجنا : لا يصح ان يقال أن التأليف إنما يجب وجوده بطبع المحل عند التجاور ، لان هذا لا يكفى ، ولابد فى ذلك من ان يخرج التأليف متولدا عن المجاورة بسبب من الانسان وليس طبعا .

٢ ـ التولد الانسانى :

نعنى بالأفعال الانسانية المولدة : تلك الأفعال المبنية على الأفعال المباشرة للانسان .

واثبات الأفعال المولدة من فعل الانسان ، يسبقه بالضرورة أولا : اثبات الافعال المباشرة ، حيث يترتب عليها فى وجودها الأفعال المولدة .

ولقد بنى المعتزلة مذهبهم فى الحرية : على قدرة الانسان على أفعاله المباشرة ، وتحقيقا وتأكيدا للغاية نفسها ، اثبتوا مقدرته بالتالى على الأفعال المولدة ، باعتبارها مرتبطة بالأفعال المباشرة وفى قدرة الانسان على الأفعال بنوعيها : مولدة ، ومباشرة لابد من أن تتحقق حريته ، حتى تصح مسئوليته . وبينما رأى بعض المعتزلة ان الافعال المولدة مبنية على الخطأ ، بمعنى ان الانسان يفعلها دون قصد منه ، خالفنا هذا الرأى مخالفة صريحة وقررنا بالدليل : ان الانسان يتمتع بالقدرة والحرية ، والاختيار فى الأفعال المولدة ، تمما كما يتحقق له ذلك فى الأفعال المباشرة .

فالشاهد ، يؤكد ضرورة الاختيار فى الأفعال المولدة ، ذلك ان الاضطرار فيها يخرج الانسان من مسئوليته عنها ، ويستتبع ذلك ان تكون هذه الأفعال من فعله طالما انها خرجت عن ارادته واختياره .

ويفعل الانسان الافعال المولدة بسبب ، ويمتد هذا السبب فى التولد الانسانى الى الافعال الطبيعية التى تقع بواسطة منه بالاعتماد والمماسة والحركة . وتمتد الافعال المولدة الى الانسان نفسه ، بمعنى ان يتولد عن فعله المباشر فعل آخر ناتج عن هذا الفعل المباشر ، هو فعله المتولد فى نفسه ، كالعلم المتولد عن النظر الانسانى .

وتتصل هذه الأفعال المولدة ، بغير هذا الانسان نفسه ، حيث تقع منه الأفعال المولدة ، وتتصل نتيجتها بغيره . فالسبب منه ، والاثر يقع هنا على الغير . وذلك كالانسان الذى يرمى بسهم فيصيب غيره من الناس بهذه الرمية .

ويتساوى الفعل المباشر ، مع الفعل المتولد فى حالة وقوعه نتيجة لخطأ من الانسان .

ونحن بما قررناه آنفا نختلف مع بعض المعتزلة ، الذين ذهبوا الى ان أهم ما يميز الفعل المتولد هو وقوعه على سبيل الخطأ .

وليس الأمر على النحو الذى ذكره هؤلاء ، فان وقوع الفعل المباشر والمتولد من الانسان على سبيل الخطأ يستوى الحكم فيه ، ولا يقتصر على أحد الفعلين دون الآخر . فالمسئولية موجودة على الانسان حال فعله للمباشر أو المتولد عن : قصد ، وارادة ، واختيار . وهى غائبة فى حالة صدور أى نوع من الأفعال المباشرة أو المولدة عنه ، دون قصد منه أو ارادة .

فالحكم فى الحالين بالنسبة للأفعال المباشرة والمولدة : مسئولية فى حالة الدواعى المصحوبة بالارادة ، وانعدام للمسئولية فى حالة الخطأ غير المقصود ، أو الاضطرار والالجاء .

وانما تختلف الأفعال المولدة عن المباشرة ، فى أنها تقع « بسبب » من الانسان مبنى على الفعل المباشر .

ثم إن هذه الأفعال المولدة ، تتعلق بأفعال الجوارح : كالنظر ، واللمس ، والحركة وغيرها ، بينما تتصل الأفعال المباشرة بأفعال القلوب : كالارادة . والأفعال المولدة ، تتساوى مع الأفعال الانسانية المباشرة ، فى وقوعها من الانسان ، وعدم وقوعها فى مجال الفعل الالهى . وهذه الأفعال المولدة ، وان كانت تخرج عن نطاق الفعل الالهى لها ، فهى بلا شك تدخل فى نطاق القدرة الالهية . فالله سبحانه وتعالى : قادر على ان يفعل الافعال الانسانية المولدة ، ولكنه مع قدرته لا يفعلها ، وأقدر الانسان على فعلها .

الله سبحانه وتعالى اذن ، لا يفعل الأفعال المولدة — مع بقاء استطاعته قائمة على فعلها هى وغيرها لو أراد سبحانه ذلك بمشيئة منه — فاذا ما تحققت مشيئته وأراد ، تعطل الفعل الانسانى ، وانتعدمت قدرة المخلوق أمام ارادة وقدرة الخالق سبحانه وتعالى .

والأفعال المولدة ، لا يفعلها الانسان بالطبع ، وانما يفعلها بقدرته وارادته . ولو كان الانسان يفعل الأفعال المولدة طبعا ، لما كان فى وسعه أن يفعل ما يريد على النحو الذى يريد . فكان ينام إذا أراد الوقوف ، ويجلس متى أراد الوقوف ، وهذا مخالف للشاهد .

وتنفصل الأفعال المولدة عن الأفعال المباشرة فى كون الأفعال المولدة لا يفعلها الانسان مبتدأة وذلك مثل : الأصوات ، والآلام ، والتأليف . وجميعها من أفعال الجوارح . أما الأفعال المباشرة ، فلا يصح أن يفعلها الانسان إلا مبتدأ بالقدرة فى محلها ، كالارادة والكراهة وما يتصل بأفعال القلوب .

الأفعال المولدة إذن ، يمكن وقوعها فى محل القدرة ، وفى غير محال القدرة ، بينما المباشرة لا تقع إلا فى محل القدرة فقط . ومن الأفعال مالا يصح ان يفعله الانسان إطلاقا ، لا متولدا ولا مباشرا ، وتخرج عن نطاق قدرته تماما وذلك مثل : اللون والطعم والرائحة .

كذلك لا يجوز ان يفعل الانسان : الجسم ، والحياة ، والقدرة ، ولا العلم والاعتمادات على جهة التوليد فى غيره والادراك[1] .

وتقع مجالات ما سبق من الأفعال فى نطاق القدرة الالهية ، يفعلها الله سبحانه وتعالى باعتباره قادرا لذاته ، وليس قادرا بقدرة الانسان .

ويفعل الله سبحانه وتعالى هذه الأفعال المتولدة المتعلقة به « لسبب » ولا يفعلها « بسبب » لأنه لا يتصف بالاحتياج حتى يفعل بسبب ، ولكنه تعالى يوجد هذه الأفعال « لسبب » على سبيل التولد . وسنعرض تفصيل ذلك فى كلامنا عن التولد الالهى .

والأفعال المولدة ، ثبت أنها مقدورة للانسان والدليل على أن الانسان وحده هو الذى يقدر على فعلها ، أنها تقع بحسب : قصده ، ودواعيه وارادته . كذلك تنتفى هذه الأفعال بحسب كراهة الانسان لها مع شرط السلامة وارتفـاع الموانع لإمكان فعل الأفعال المولده .

وقوع الأفعال اذن ، بحسب ارادة الانسان ورغبته ، وعدم وقوعها فى حالة انعدام الارادة الانسانية فيها تدل دلالة قاطعة على ان هذه الأفعال المولدة ، تقع فى نطاق القدرة الانسانية . وأما مالا يقدر عليه الانسان من هذه الأفعال ، فتختص به الارادة الالهية ، لوقوعه فى نطاقها . واثبات أفعال الجوارح أو الأفعال المولدة فعلا للانسان ، أقوى من اثبات الارادة فعلا له .

---

(١) المغنى : حـ ٩ : ص ١١ ـــ ١٤

ولقد ذهب المخالفون لفكرة التولد الى اثبات الارادة من فعل الانسان ، ونفى الأفعال المولدة من حيث وقوعها فى نطاق الارادة الانسانية .

والصحيح ، أن الانسان قادر على أفعال الجوارح ، ولكنه لا يفعلها إلا بالارادة .

والأفعال المولدة مع ثبوتها فعلا للانسان ، لا تثبت فعلا لله سبحانه وتعالى .

وأقوى الأدلة على عدم وقوع الأفعال الانسانية فى نطاق القدرة الالهية ، ان الله سبحانه وتعالى مع قدرته عليها لا يفعلها حيث تتضمن هذه الأفعال : الحسن والقبيح ، ويستحيل ان يفعل سبحانه وتعالى القبيح مع قدرته عليه لأنه لو فعله سبحانه وتعالى لا تصف به وهذا محال .

وبذلك يثبت وقوع الأفعال المولدة من الانسان بقسميها : الحسن ، والقبيح والقبيح من هذه الأفعال نحو : الكذب والظلم وغيره من أفعال الجوارح قد ثبت قبحها ، لأنه ان لم تثبت هذه الأمور قبيحة ، لم يصح اثبات ارادة قبيحة ، لأنها إنما تقبح لتعلقها بالقبح .

فاذا صح أن أفعال الجوارح المولدة : قبائح ، وثبت ان الله سبحانه وتعالى لا يجوز ان يختار فعل القبيح لكونه عالما بقبحه ، وبأنه غنى عن فعله ، وصح ان الفاعل لا يجوز أن يكون المحل بطبعه أو بغير طبعه ، وبطل القول بأنه لا محدث لهذه الحوادث ، فيجب القضاء بأنها أفعال للانسان ، كما أن الارادة فعله .

وانه مالم يثبت ، ان الانسان يستحق الذم على ما وقع بحسب قصده من ظلم وكذب ، لم يثبت أنه يستحق الذم على شيء أصلا . فاذا بطل ذلك ، فيجب القضاء بان هذه الأفعال حادثة من الانسان دون الله سبحانه وتعالى .

ولو كانت أفعال الجوارح المولدة فعلا لله تعالى ، وفى جملتها : الكلام والكذب ، لوجب كونه سبحانه كاذبا بكل كذب يقع فى العالم . ولو جوزنا ذلك على الله سبحانه وتعالى ، لم يوثق بشيء من كلامه ، وبشيء من الأدلة ، ولزم على ذلك كل ما يلزم المجبرة .

وهذا الكلام لازم لمن قال انه تعالى يفعل ذلك بطبع الجسم ، كما يلزم من قال بفعله ابتداء . ولذلك قلنا : إن قائل ذلك متى نسبه الى الله تعالى فى الحقيقة

فهو : كافر ، كما يكفر المجبرة فى اضافة القبائح الى الله تعالى[1] .

ومما سبق ، يثبت ان الأفعال المولدة ، ليست من فعل الله ، ولا بطبع الجسم ، ولا يفعلها سبحانه ابتداء . وإنما هى من فعل الانسان وبارادته وقدرته .

وثمة دليل آخر على ان الأفعال المولدة ، من فعل الانسان ، وليست من فعل الله سبحانه وتعالى ، أو فعلا للمحل .

ذلك أن الأفعال المولدة ، تفعل بالقدرة ، وما دامت تفعل بالقدرة فان الانسان يفعلها بقدرته ولا يكون كذلك اذا كان فعلها بالمحل ، أو بفضل الله سبحانه وتعالى .

والدليل على ان الأفعال المولدة ، يفعلها الانسان بقدرته موجهة للجوارح ، ان حال الانسان القادر يختلف باختلاف الأوقات فيما يصح أن يفعله بجوارحه . فمرة يصح ان يحمل الثقيل بيديه ، ومرة أخرى لا يصح منه إلا حمل ماهو دونه . بينما يختلف ، ذلك اذا كان التولد من فعل المحل ، فلو كان كذلك ، ما اختلف الحمل فى الوقتين ما دام المحل سبب لفعل ذلك بدون قدر . فدل ذلك على ان الاختلاف فى الحالتين مرجعه الى ان للجارحة الانسانية فى احدى الحالتين من الحكم ماليس لها فى الحالة الأخرى ، ويرجع ذلك الى اختلاف القدرة الانسانية فى كل حال عن الأخرى ، مما يدل دلالة واضحة على ان الأفعال المولدة سببها القدرة الانسانية على الفعل .

والدليل الأكيد ، على ان القدرة الانسانية هى السبب دون غيرها فى حصول الفعل المتولد ، ان الانسان المريض يتمكن من ان يفعل بجوارحه ما يريده . وكذلك بالنسبة للانسان العاجز ، لا يتمكن من ان يفعل بجوارحه ما يريده .

وكذلك بالنسبة للانسان العاجز ، لا يتمكن من ان يفعل الارادة . فدل ذلك على ان الانسان السليم يقع مراده بحسب قصده ، لاشتمال جارحته على القدرة المطلوبة للفعل ، وانعدام ذلك فى المعتل والعاجز ، يدل على ان القدرة تقع من الانسان كسبب للفعل ، وبهذا يتحقق الفعل على نحو معين بقدرة معينة مصحوبة بالارادة والاختيار ، ومعززة بالدواعى والقصد .

---

(١) المغنى جـ ٩ : ص ١٧ ، ١٨ .

ومما يؤيد الفعل الانسانى للافعال المولدة بالقدرة الانسانية ، أن احوال القادرين تختلف ، مع ان أحكام جوارحهم لا تختلف ، فى أنه محتمل للفعل وفى أنه آلة فيه ، فدل ذلك على أن فعل الجارحة يقع بحسب القدر التى فيها ، ولا يكون كذلك إلا وهو فعل الانسان على سبيل التولد .

وثمة ما يثبت ان الأفعال الانسانية للانسان فعلها ، وأعنى بذلك تمكن الانسان من ان يمنع غيره من الفعل . ومن ناحية أخرى ، فان العجز الذى يمنع الغير من الفعل ، يتمثل فى حصول الآفة الحادثة فى الجوارح مما يتعذر معها الفعل ، ولولا هذه الآفة الحالة لما عجز الانسان عن الفعل ، عن طريق منع غيره له منه بقدرته ، وهذا يدل دلالة أكيدة على ان القدرة هى السبب فى الفعل المولد ، فبوجودها يخرج الفعل بفعل القدرة القوة وبدونها ينعدم الفعل ، وتنتهى الارادة .

ويضاف الى ما سبق ، دلالة أخرى على ان أفعال الجوارح من فعل الانسان بالقدرة ، وليست بحال من الأحوال فعلا لله سبحانه وتعالى . ذلك ان هذه الأفعال لو كان الله سبحانه وتعالى هو فاعلها حقيقة ، لكان الانسان رغم قدرته لا يتمكن من ان يمنع غيره من الفعل ، ولوقع الفعل لا محالة من الانسان بصرف النظر عن وجود قدرة من عدمه ، وكان العاجز قد فعل بالقدرة الالهية رغم فسقه وعدم تمكنه .

وكذلك كان الفعل يقع ، سواء وجدت الارادة أم غابت ، وكان يحصل الفعل من الانسان دون ان يقصد اليه . وفى بطلان ذلك كله برهانا واضحا على ن هذه الأفعال المولدة المتعلقة بأعمال الجوارح المسببة ، تقع من الانسان بحسب قصده وارادته ودواعيه ، ويختص بفعلها دون غيره .

ولهذا السبب نفسه ، اختلفت الجوارح بالنسبة للانسان المريد عن جوارح غيره وكذلك اختلفت دواعى القاصد طبقا للمراد ، مع غيره بالاسباب .

واثبات الأفعال الانسانية المولدة من فعل الانسان ، أقوى من اثبات الارادة فعلا له . فالانسان قادر أصلا على أفعال الجوارح المولدة ، ولكنه مع العلم والقدرة لا يستطيع أن يفعلها إلا بالارادة . وبهذا يتبين انه رغم أهمية الارادة فى خروج الفعل ، إلا أن اثبات قدرة الانسان على هذا الفعل أولى من اثبات الارادة المصاحبة لهذا الفعل .

ومما يؤيد نسبة الأفعال المولدة للانسان ، دون الله سبحانه وتعالى ، ان الله تعالى لو كان هو المحدث لأفعال الجوارح عند ارادته ، وان ارادتنا ليست هى السبب فى احداث الفعل ، لكان يجب ان يكون حدوث هذه الأفعال المولدة بالعادة . ولو صح ذلك ، لم يمتنع ان تختلف العادة . فيوجد من بين القادرين على الفعل والارادة ، من هو سليم الجوارح ويريد « السير » من الأفعال فيتعذر عليه ذلك ، وان يأتى العظيم من الفعل ممن حاله كحاله ، أو نقص حاله عن حاله فى سلامة الجوارح .

وثمة حجة أخرى تؤكد ما سبق ، بانه اذا ثبت أن حدوث الجسم يدل على ان محدثه قادر ، وكونه متسقا يدل على أنه عالم ، وانما علمنا ذلك من حيث لم يتعلق بالانسان تعلق فعله به ، فاثبتنا له فاعلا مخالفا لنا . فلو جوزنا فيما يقع بحسب دواعينا وتعودنا ، أن لايكون فعلا لنا ، أدى الى فساد الأصل الذى به يثبت الله تعالى وتثبت به صفاته .

ومما سبق ، يبطل رأى المخالفين للتولد الانسان فى قولهم بأن التولد من فعل الله سبحانه وتعالى ابتداء ، أو بطبع المحل ، وخلقه الجارحة لأنه لا يمكن ان يكون التولد من فعل المحل حيث ثبت مما تقدم ، ان من حق من يحدث الشىء منه ان يكون : قادرا ، والمحل لا يصح ذلك فيه(1) .

وبابطال كافة الاحتمالات السابقة ، لا مكان حدوث الأفعال المتو لدة : من فعل الله سبحانه وتعالى أو المحل طبعا ، أو الجارحة بطبيعتها ، لم يبق إلا أن يكون الانسان هو الفاعل الوحيد للتولد على سبيل الحقيقة : بقدرته ، وارادته ، واختياره ، ودواعيه ، وباسباب منه ناتجة عن أفعاله المباشرة .

فالفعل إنما يكون فعلا لفاعله ، متى علمنا أنه يحدث بحسب أحواله ، أو بمعنى أدق : بحسب احوال قدرته ، وحيث ان ذلك يتحقق فى الفعل الانسانى ، فقد ثبت يقينا ان التولد فعلا للانسان ، اى : لفعله .

ومن ناحية أخرى فى اتجاه نفس الاثبات : أعنى ان الأفعال المتولدة من فعل الانسان ، ان وقوع الفعل المباشر حسب دواعى الانسان يدل عل أنه فعله ، وانه حادث من جهته .

---

(1) المغنى ج ٩ ، ص ٦٣

فاذا وجب ذلك فى المباشر ، وكان المتولد كالمباشر فى وقوعه بحسب دواعى الانسان ، فيجب لذلك كون الأفعال المولدة فعلا له ، وحادثة من جهته . ولما كان الفعل لا يصح من فاعلين فى وقت واحد ، فيجب ان لا يكون المتولد فعلا لغير الانسان .

ويوصف الفاعل فاعلا ، من حيث ان الشيء وقع بحسب : قصده ، ودواعيه ، وعلمه .

ومن حق الفاعل ان يكون مختارا لفعله وقادرا عليه . ونظرا لأن ذلك كله يتحقق فى الانسان كفاعل للتولد ، فقد ثبت أن الأفعال المولدة من فعله وبسبب منه وتحكم من اردته : بها يتمكن من الفعل اذا دعته الدواعى اليه ، وبدونها ينتفى إذا صرفته الصوارف عنه .

ونحن بعد هذا ننتقل الى تقديم اهم حجة تتعلق باثبات التولد الانسانى فعلا للانسان ، وذلك عن طريق التدليل على ان التولد يحدث نتيجة للاعتماد الذى هو فعل إنسانى بحت وليس نتيجة للحركة .

ويقوم برهاننا أساسا ، على ان الاعتماد يولد الحركة والحركة تولد الفعل بفعل الاعتماد أصلا . وبهذا يكون الفعل المتولد مصدره الاعتماد فى الحالات التى نحتاج فيها للحركة كواسطة .

وبناء على الاعتبار السابق ، فاننا نعتمد هنا الاعتماد سببا فى التولد وليس الحركة كما يبدو وذلك للذين ينسبون الأفعال المتولدة للحركة فى المحل ، أو المحل بطبعه أو غير ذلك من الاسباب الأخرى ، غير الانسان .

ونحن نلمس الاعتماد سببا لتولد بعض الأفعال دون حاجتنا للحركة ، وهذا دليل آخر على ان الاعتماد هو الأصل فى التولد كفعل انسانى دون الحركة .

فالصوت والألم لا يمكن أن نفعلهما إلا متولدين أى : سبب عنه يتولدا . وهذا السبب الذى يجب ان يتولد عنه : الصوت والألم هو : الاعتماد الذى يقعان بحسبه . ولهذاثبت انه لا يمكننا أن نفعل الصوت إلا بآلة ، وكل مانحتاج فى عمله الى آلة ، فانما نحتاج اليها لأنه لا لاسبيل لنا الى ايجاده إلا بالسبب ، والآلة هى الواسطة [بديل الحركة فى الحلات الأخرى] فى التولد ، بينما يأتى السبب فيما نفعله نحن من المصاكة الملازمة للاعتماد ، من حيث كانت شرطا فى توليد الاعتماد الذى يولد بدوره الصوت والألم .

الاعتماد الانسانى اذن كما سبق وبينا بالاستدلال ، هو الأصل فى الفعل المتولد ، وهو سبب مباشر له .

ولقد غابت الحركة هنا فى هذا الفعل المتولد الصوت أو الألم ، بينما لم يمنع هذا الغياب تولدها ، لان السبب الحقيقى فى هذا التولد هو : الاعتماد ، وليس الحركة .

وانه لو كانت الحركة سببا فى الأفعال المتولدة ، لما تولد الصوت بفعل الاعتماد ، ولانعدم التولد بغياب الحركة — اذا صح وكانت هى العلة — ولوجد بحضورها .

ولكن خروج الفعل المتولد على ما بينا ، يثبت ان الاعتماد هو السبب دون الحركة .

تولد الصوت اذن ، ولو أن فيه تفاعلا واتصالا طبيعيا ، إلا أن سببه إنسانى بحت ، سببه الاعتماد الصادر بفعل الانسان .

وبهذا يثبت يقينا ان التولد فعل إنسانى خالص ، مصدره الانسان وحده ، ويتم بسبب قدرته وارادته ودواعيه .

وايجاد الصوت منا فى محل القدرة ، اى مباشرا : لا يمكن ، وكذلك الألم . لذلك لابد من ان يعتمد بمحلهما على غيره أى فى غير محل القدرة ، وبهذا يجب كون الصوت والألم متولدين عن الاعتماد ، الذى هو فعل انسانى واقع كسبب للتولد .

وكذلك يدل التأليف الذى هو فعل انسانى أيضا متولد عن المجاورة والاعتماد ، على ان الانسان هو الذى أوجده بحسب السبب منه وهو : الاعتماد مع المجاورة .

والتأليف من الأفعال الانسانية المولدة ، وهو ليس مباشرا ، لان المباشر علامته الأكيدة أن يصح منا أن نبتدئه فى محل القدرة ، ولما تعذر ذلك فى التأليف ، صار بالضرورة متولدا عن الاعتماد .

فالمجاورة ، تولد التأليف مع الاعتماد أصلا وذلك فى غير محل القدرة ، بالاضافة الى محل قدرته ، فصح وقوعه فى الحالين مولدا .

وعن الاعتماد الانسانى أيضا ، يتولد التأليف وان لم تتجدد مجاورة ، وهذا دليل ثابت أيضا على ان الاعتماد هو المولد أصلا ، فقد ولد فيما سبق بدون الحركة .

وولد هنا أيضاً بدون مجاورة ، فلا شك اذن فى أنه السبب الحقيقى . والمثال على هذا : ان الانسان إذا اعتمد بإحدى أصابعه على الأخرى ، يفعل فيهما التأليف متولدا عن الاعتماد حالا بعد حال ، وان لم تتجدد مجاورة .

ويختص التأليف بأمرين :

١ ـــ أنه يحل فى محل القدرة عليه أولا .

٢ ـــ أنه يحل فى غير محل القدرة عليه ، لأن الجزء من التأليف لايجوز ان يفعل إلا بقدرة واحدة . وما حل فى غير محل القدرة عليه لا يكون إلا متولدا لاستحالة حصول هذه الصفة للمباشر .(١)

وما دام قد ثبت انه متولد عن الاعتماد ، والاعتماد فعل انسانى ، فقد ثبت ان الفعل المتولد سببه من الانسان اى من فاعله حقيقة .

والاعتماد بهذه الصفة ، يصبح السبب الرئيسى فى أفعال الجوارح المولدة ، فيولد التأليف على وجهين :

١ ـــ أحدهما بان يولد الكون ، ويولد التأليف من بعد الكون .

٢ ـــ أن يفعل فيه تأليفا بعد تأليف بالاعتمادات وان لم يفعله بعد الكون . وذلك كرجل جمع أصابعه وفعل فيها عند شدة الاعتمادات تأليفا .

والاعتماد بطبيعته ، يولد الصكة والوها فى الجسم ، ويولد الوها: الالم . والمماسة على الرغم مما لها من دور فانها لا تولد .

وانما يكون التوليد حقيقة بالاعتماد ، فالاعتماد يولد ، ولا يولد الكون وذلك لاختصاص الاعتماد بالجهة .

وكذلك يولد الاعتماد ولا تولد الحركة ، إنما تتولد هى عن الاعتماد ثم تولد الفعل بفعله ، إذا ارتفعت الموانع . وتتولد الأصوات عن الاعتماد أيضا ، بالاضافة الى المصاكة التى إنما تصح فى الاجسام الصلبة . وكل ما تعدى محل القدرة [وهذه خاصية الأفعال المولدة] فقد ثبت ان الاعتماد يولده .

---

(١) المغنى : جـ ٩ : ص ١٢٩ .

وأما عن الابتداء فى الأفعال المباشرة ، فقد ثبت ان الانسان لا يمكن ان يبتدىء مقدوره إلا فى محل القدرة بها . وما أوجده الانسان على خلاف هذا الوجه ، يجب كونه مولدا لتعديه عن محل القدرة . وما وقع فى محل القدرة يفعله الانسان ، وما تعدى هذا المحل ، أو محل للسبب ، فان الانسان يولده بسبب الاعتماد . وذلك ان الاعتماد يختص بالجهة دون الحركة أو غيرها ، ولذلك وجب ان يختص بتوليد الكون والحركة ، وسائر ما تعدى محل القدرة .

والدليل على ان الاعتماد يولد ، ان مالا جهة له لو ولد ، لم يكن بان يولد فى بعض ما جاور محله أولى منه بان يولد فى غيره ، فكان يجب ان يولد فى الكل أو لا يولد أصلا . والشاهد يؤكد أنه قد يتولد فى بعض هذه المحال دون بعضها الآخر ، مع احتمال الكل لذلك الجنس ، وهذا يثبت ان الاعتماد يولده . ولذلك يتم التولد فى الجهة التى الاعتماد اعتماد فيها .

ويختلف بحسب اختلاف الاعتماد ، فان كان الاعتماد سفلا ولد فى جهته ، وكذلك ان كان صعدا ، وفى سائر الجهات . وحيث قد ثبت بما تقدم ان الاعتماد وهو فعل انسانى ، يولد فى غير محله ، لاختصاصه بجهة ، وان الحركة لا جهة لها ، فيتعين ان لا تكون مولدة . وهذا دليل على بطلان القول بان الحركة تولد ، وهو فى نفس الوقت اثبات لفعل الانسان للتولد فى بعض المجالات الطبيعية بقدرته وارادته .

وثمة دليل آخر على ان الاعتماد يولد — ولا تولد الحركة — بان الاعتماد يولد الكون دون الصوت حتى لم يقع على الوجه الذى من حقه ان يولد الصوت . لأن من شروط توليده له ، ان تكون هناك مصاكة ، فاذا لم توجد ، ولد الكون دون الصوت . ومتى حصلت المصاكة وجب ان يولدها ، لانه ليس بان يولد أحدهما أولى من الآخر . وكذلك كان يجب لو كانت الحركة تولد ، ان لا يكون بان تولد تحريك بعض ما جاورها أولى من الآخر . وهذا يثبت ان الاعتماد هو المختص بالتوليد ، وهو يولد كما تبين أنواعا من المتولدات ، تقع بحسب كيفية وقوع الاعتماد على وجه معين ، دون الآخر لاختصاصه بالجهة ، وانعدام ذلك فى الحركة .

ويبين ذلك ، ان للاعتماد متى لم يصادف محله جسما صلبا ، فانه يولد جهته الحركات . ومتى صادف جسما صلبا ، ولد التراجع بشرط المصاكة . فقد

اختص فى كل واحدة من الحالين بالتوليد فى جهة دون أخرى . فلذلك صح هذا القول فيه ، وفارق حاله حال الحركة . لان الحركة اذا كانت تولد فحكمها مع جميع الجهات حكم واحد ، فلا يصح ان يختص بان تولد فى جهة دون أخرى بشرط تختص به تلك الجهة(١) .

ثالثا : المعقول والمحسوس

بدأ الفكر الفلسفى اليونانى مبكرا بتقرير حالة مادية خالصة فسر بها الكون والحياة وبرر بها غياب الخالق بحتمية الطبيعة ، بحيث أرجع كل شيء فى نشأته وبقائه وفنائه للذرات .

ومن المعروف ، ان « لوقيبوس » اول من قرر النظرية الذرية فى طبيعة العالم . وجاء زميله : « ديمقريطس » فاحكم صياغتها فى القرن الخامس قبل الميلاد ، ثم أعاد تقريرها « أبيقور » فى صورة لم يدخل فيها إلا تعديلا طفيفا .

وأوفى عرض قدم ومازال فى حوزتنا لهذه النظرية هو شرح : « لوكريتيوس » لها فى قصيدته : « طبائع الأشياء » التى اتخذ مادتها من فلسفة « أبيقور » .

ويتألف العالم فى رأى الذريين مما هو موجود أى : الملاء أو الذرات .

ومما هو غير موجود اى : الخلاء أو الفراغ على حد سواء .

وما من شك فى أن الطبيعة القديمة فى عهد ما قبل ارسطو ،إنما تتسم فى، عموميتها بالذرية الديمقريطية .

وعندما ظهر أرسطو بطبيعته المشهورة لم يقبل « ذرية ديمقريطس » . وكما نعلم فقد كان لأرسطو الأثر العظيم النافذ فى اليونان ، وفيما بعد عصره . ولكن ، بالرغم من ذلك فقد عاش « ديمقريطس » فى طبيعة « الأبيقوريين » وكان لهم أيضا أثرهم الكبير فى طبيعة اليونان .

واطلت العصور الوسطى المسيحية ، وطبيعة أرسطو مسيطرة تماما على كتابات آباء الكنيسة وبخاصة : « توما الأكوينى » ، وحورب المذهب الذرى أشد حرب من الكنيسة بعد أن كان محتضنا من غالبية المفكرين وأما فيما يتعلق بالفكر

---

(١) المغنتى : ص ٩ : ص ١٤٥ ، ١٤٧ .

الفلسفى الأسلامى ، فقد انبثق لدى رجال الفلسفة الاسلامية مذهب ذرى عرف باسم : « مذهب الجزء الذى لا يتجزأ » وصدر عن فرق « المعتزلة » و « والأشاعرة » مصحوبا بالمؤثرات الدينية .

وانتقلت الذرية الاسلامية الى أوروبا المسيحية ، وما أن أطل عصر التنوير فى أوروبا وأعقبه العصر الحديث ، حتى تلقف ديكارت ذرية الأشاعرة وصاغها صياغة جديدة .

وفى عصورنا الحديثة ظهر « ليبنتز » ليعيد النظرية الذرية فى ثوب جديد . وقدم فكرة « المونادة » كما ظهرت الذرية أيضا عند « فنجنشتين » مصحوبة بفلسفة التحليل ، وتمثلت الذرية كذلك عند « رسل » فى فلسفته الذرية المنطقية . وبالرغم من أنه كما سبق وأسلفنا ، ظهرت ذرية اسلامية ، فان الأصول التى قام عليها بناء الذرية الاسلامية بصفة خاصة والفكر الاسلامى بصفة عامة تباينت أشد التباين ، فقد ارتكزت الأفكار الاسلامية المتأثرة بنظرات اليونان على عقيدة التوحيد وبذلك اختلف المنطلق الاسلامى حيث انتهى للمعقول مغايرا للنظرة المادية المحسوسة للفكر اليونانى المتقدم . وتجمع الآراء الفلسفية كلها على فضل الفلسفة اليونانية فى السبق والتمهيد والأصالة خاصة فيما يتعلق بأفكار الطبيعة ، ولكننا يجب ان نحذر من الوقوع فى الخطأ الشائع لدى الكثير من المفكرين خاصة المستشرقين فانهم يعدمون تقريبا كل أصالة أو فكر اسلامى ، ويعتبرون الفلسفة الاسلامية مجرد امتداد للفكر اليونانى . وتلك نظرة سطحية للفلسفة الاسلامية ، ناجمة عن النظر للملامح اليونانية خصوصا من حيث المادة والاصطلاحات .

لكن الحقيقة ، أن المعانى التى قصدها فلاسفة الاسلام لم تكن دائما هى المعانى اليونانية ، ولقد أثار كل من متكلمى الاسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا الى حلول ، بل وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان .

ولقد فصل العرب فى بحث المسائل تفصيلا يضمن لهم الاستقلال . وقد قدم لنا يوليوس أوبرمان Oberman بحثين عن مشكلة العلية عند العرب ظهر فى المجلة الفيناوية لمعرفة الشرق WZKM المجلد ٢٩ [١٩٥١] من ص ٣٢٥ الى ص ٣٥٠ . والمجلد ٣٠ [١٩١٦ — ١٩١٧] من ص ٣٧ الى ص ٩٠ وكذلك فى مقدمة كتابه عن الغزالى بعنوان :

Der Philosophische und religiose Snbjekt is mus Ghazalis فيينا ، ليبزج ١٩٢١.

ولعل فى انتاج العقلية الاسلامية لعلم الكلام ما يثبت صدق ما نقرره من ابداع الاسلاميين ذلك العلم الذى هو علم التوحيد أو علم أصول الدين وتعريفه : انه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، وهذا العلم هو حقيقة النتاج الخالص للمسلمين .

ونحن لا ننكر أن المتكلمين قد أخذوا فى الجزئيات من بعض العقائد الفلسفية والمذاهب الشرقية ، التى كانت منتشرة فى البلاد التى فتحها المسلمون ، ولكن بالرغم من ذلك كان علم الكلام فى جوهرة العام ــ حتى القرن الخامس الهجرى ــ اسلاميا بحتا .

ولقد قاوم بعد ذلك فقهاء المسلمين مقاومة عنيفة مزج علم الكلام بالعناصر اليونانية وكذلك الأمر بالنسبة لعلم أصول الفقه : فهو منهج أصولى ، أو بعبارة أخرى هو منطق الفقيه ، مقابلا لمنطق الفيلسوف ومنهجه .

وكان علم الأصول علما معتنى به منذ أن وضع الصحابة بعض قواعده ، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، ثم أضاف اليه التابعون بعد ذلك عناصر متعددة . ثم وضعه الشافعى وتلاميذه فى صورة كاملة ، وتناوله بعد هذا المعتزلة والأشاعرة بالتعديل حتى أقاموه علما كاملا فى صورة بارعة ..

وفى هذا المجال انتجت العقلية الفلسفية الاسلامية تفكيرا منطقيا جديدا بل وكشفت عن المنهج التجريبى ، الذى عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت فى ضوئه الى حضارتها الحديثة . وسيرا فى نفس الاتجاه فيما يتعلق بحل مشكلة التوافق بين المعقول والمحسوس دون الأخذ بالاساليب المادية البحتة ، قدم ارسطو فكرة : الهيولى والصورة حتى يفسر طبيعة الاجسام الطبيعية وحدوث التغييرات فيها . وفى هذا الصدد رأى أرسطو أنه يجب القول بوجود ثلاثة مبادىء تتبين لنا من النظر فى التغير ، فانه يقتضى أولا : موضوعا يتم فيه ، وثانيا : كون هذا الموضوع غير معين فى نفسه ، وإلا لم يمكن ان يصير شيئا آخر . فالأول : الهيولى أو المادة الأولى . والثانى : العدم . والثالث الصورة .

والهيولى والصورة هما مبدأ الماهية . وأما العدم فمبدأ بالعرض اى نقطة نهاية صورة ، وبداية صورة . ولما كانت الهيولى موضوعا غير معين فى نفسه ، فهى

ليست ماهية ولا كمية ، ولا كيفية ، ولا شيئا داخلا فى المقولات التى هى أقسام الوجود ، ولكنها قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها .

وأما الصورة : فهى كمال أول لهذا الموضوع أو فعل أول لهذه القوة ، اى أنها ما يعطى الهيولى الوجود بالفعل فى ماهية معينة .

وباتحاد الهيولى والصورة اتحادا جوهريا : يتكون كائن واحد من حيث ان كلا منهما ناقص فى ذاته ، ومفتقر للآخر ، متمم له ، فهما يتمايزان بالفكر ولا ينفصلان فى الحقيقة ، فلا توجد الهيولى مفارقة ولكنها دائما متحدة بصورة . وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة . اللهم إلا النفس الانسانية قبل اتصالها بالبدن . وبعد انفصالها عنه بالموت . وهناك صورة مفارقة أصلا هى : الله والعقول محركة الكواكب والموجود عند أرسطو ينقسم الى ما هو بالقوة ، وما هو بالفعل . والقوة : فعلية وانفعالية ، وما بالقوة منه ما يخرج الى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر . ومنه : مالا يخرج خروجا تاما مثل الخلاء ، وقسم الجسم الى غير نهاية . والقوة : قريبة ، وبعيدة : القريبة هى التى تفتقر لغير فعل واحد للخروج الى الفعل ، والبعيدة هى التى تفتقر الى تهيئة مثل : البذرة فهى نبات بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتا .

وجاءت فكرة المثل الأفلاطونية ، معبرة الى حد كبير عن تحقيق الجانب العقلى ومشروعيته دون اغفال للوجود المادى غير المسيطر أو الخالق .

ولنبسط الآن كيفية توصل أفلاطون لوضع نظرية فى المثل .

نحن نجد أن أفلاطون رغم انه كان وفيا لتعاليم أستاذه : سقراط ، قد تأثر بالفيثاغوريين . ولذلك فلقد نقل أفلاطون الكلى الأخلاقى ، وجعله موجودا ذا حقيقة متعالية فوق عالم المحسوسات . واذن فمعانى سقراط الكلية التى كانت عنده فى المحسوس ونتخذ لها اسما خاصا هو :

المثال Idea , Eidos .

وأول اشارة لنظرية المثل الأفلاطونية نجدها فى محاورة : [أقراطيلوس] ففيها يقدم لنا أفلاطون محاولة أولية فى عرض النظرية ، محاولة تقوم على المنهج الفرضى ،

فلكى نصل الى معرفة ثابتة يقينية يتعين ان نفترض أولا ثبات موضوعات المعرفة وعدم تغيرها . ومن ثم فاننا سنتجه الى افتراض وجود حقائق فى ذاتها [مثل] هى أصول للموجودات الحسية المتغيرة . ويحاول افلاطون فيما يلى من محاورات اثبات هذا الغرض والبرهنة عليه . ففى فيدون : يذكر لنا سقراط انه بعد اقتناعه بتفسير الظواهر بالعلل المادية ، يترك هذا الاتجاه ويلجأ الى تفسير « انكساغوراس » و رأيه فى العقل ، وينتقل من رأى « انكساغوراس » هذا الى إقامة المثل ، والتدليل على أنها حقائق الأشياء .

وفى الجمهورية ، تنضج فكرة المثل عند أفلاطون بعض الشيء عن محاولاته الأولية ، وتحددت معالمها بعد العرض المبدئى فى [اقراطيلوس] ، ثم فى [الفيدون] حيث انتهى الى افتراض وجود علل للظواهر الحسية وهى : المثل . نقول : فى الجمهورية يقرر أفلاطون الحقيقة دون مناقشة بقوله : إن هناك مثالا لكل مجموعة من الأشياء تحمل اسما واحدا وعلى قمة هذه المثل : الخير بالذات .

وفى محاورة [بارمنيدس] نجد تصويرا للأزمة التى عاناها أفلاطون بصدد نظرية المشاركة ممثلة فى الاعتراضات الايلية على نظرية المثل . كما هى معروضة فى [فيدون] و [الجمهورية] والتى حاول أن يحلها فى محاورة :

[السفسطائى] حيث تبحث هذه المحاورة فى ربط المثل بعضها ببعض أو ما يسمى بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها وهذا هو الهدف الذى أشارت اليه محاورة [بارمنيدس] ولم تقدم لها حلا واضحا بصدده .

وينتهى افلاطون فى [السفسطائى] الى اثبات فكرة : مشاركة المثل بعضها للبعض الآخر .

وفى محاورة [فيليبوس] يتعرض أفلاطون لأعظم صعوبة فى موضوع المثل أعنى : الجانب الميتافيزيقى عن الواحد الكثير ..... كيف يمكن ان نحتفظ بوحدة : المثال ، هذه الوحدة التى لا تتضمن تكثرا ؟

كيف يمكن التسليم بأن الواحد وهو المثال ، يمكن ان يوجد فى نفس الوقت فى حد ذاته وفى عدد لا يحصى من الأفراد ؟

فى هذه اللحظة نجد ان أفلاطون يقع فى مأزق شديد ويحس بان الفلسفة لن تعينه ، فيتجه للآلهة مبتهلا متوسلا اليها ان تكشف له عن : ان الشيء الذى

يقال انه موجود فى لحظة ما ، يتضمن الواحد والكثير فى نفس الوقت ، ويشتمل فى طبيعته على مبدأين هما : [المحدود واللامحدود] وبعد هذا الكشف يستمر فى بحثه ، فيتناول أى شيء موجود ويحاول ان يبحث عن [مثاله] ، ثم يبحث عن المثل التى يرتبط بها هذا المثال ... وهكذا ، حتى يصل الى الكشف عن المثل التى تترتب بين الواحد وجميع المحسوسات . وينتهى الى ان المثال : واحد ، وكثير فى نفس الوقت ... فاللذة : واحدة ، لأنها لذة ... هى أيضا كثيرة من حيث أنواعها فهناك : اللذة التأملية واللذة البوهيمية ... ولما كان من غير الممكن القول بان اللذة وحدها أو الحكمة وحدها هى الخير ، كان من الضرورى أن نقول بان الخير : خليط ، والخليط هو مجموع عنصرين : أحدهما : محدود والآخر غير محدود . وعلة الجمع بين المحدود واللامحدود فى الخليط هو العقل أو الخير . وهذا الخليط حاصل على الجمال والحقيقة والتناسق ، وما المحسوس إلا خليط ناقص . وأما المثال فهو : الخليط الكامل .

وبهذه الطريقة ، يمكن الكلام عن مشاركة المحسوس فى المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده . وتصبح العلاقة بين الشيء والمثال على غير ما رأيناه فى [الجمهورية] أو [فيدون] ، من أنها علاقة علة بمعلول . وبهذا سيتضح لنا كيف ان المواقف الفلسفية لافلاطون فى : [اقراطيلوس] و [مينون] و [فيدون] و [الجمهورية] قد عملت على إثارة أزمة شك عنيفة تحددت معالمها فى محاورة : [بارمنيدس] مما دفع بافلاطون . وهو يتلمس الحلول — الى تعديل موقفه كما تبين ذلك فى محاورة [فيليبوس] حيث يتجه أفلاطون الى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس فى المعقول وقد تم هذا التطور فى مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية ، وانتهى الى نتائجه المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية ، حيث ينقل عن ارسطو قوله : « إن المثل أعداد » .

وفى المقالة الخامسة من كتاب : « النواميس » ، يذكر أفلاطون أنه ينبغى على محب الحكمة أن يعتنى أولا باستنباط العلل المعقولة ، ثم منها ينتقل الى ما يتحرك بنوع حركة ضرورية ويعنى بذلك : الطبيعيات .

وذهب أفلاطون الى ان العلم الحقيقى غاية العقلاء ، ومطلب الحكماء ، ويتحقق فى الوجود الحق ، فالوجود الحق هو فى نفس الوقت الغاية المقصودة للعلم والحكمة ... ولكن كيف السبيل الى تحقق هذا العلم ؟ يقول افلاطون بان مثل هذا العلم يتعذر الوصول اليه ما دام الانسان غارقا فى المحسوسات ، مقصورا

عليها ، إذ الهيولى [العنصر الأول] والذى منه تكونت الموجودات الطبيعية ، دائم التغيير والسيلان ، عسير الفهم والادراك ، لا يستقر طرفة عين ، يقبل جميع الصور ولا يثبت على صورة ، فلا يحسن اطلاق اسم الوجود عليه ، ولا اطلاق اسم العلم على ما يتعلق به من الادراك .

والشاهد ، انه يستحيل تعيين ماهيته أو التعبير عنه، فهو للوجود الحق بمثابة الظلام الى النور ، فلو بقى الانسان محصورا فى هذا الطور من الوجود لما تمكن من معرفة العالم ، ولا من معرفة نفسه بشىء قط .

وغاية ما يقال ، هو شىء شبيه بالعلم وقد سماه أفلاطون « بالظن » أو الوهم . وهو النسبة للعلم كالخيال للجسد يختلف باختلاف الأوقات ، ويسيل مع سيلان المادة ، ويحرم صاحبه اليقين أبدا .

وهذا تماما ما كان عليه علم السفسطائية ، وهذا شأن كل علم لم يستند إلا على الحس فحسب ، ذلك ان الحس غير ثابت ودائم التغير ، ومع تغير الحس فان القضايا والاحكام العقلية تختلف وتتغير تبعا لذلك .

اذن ، فلا بد — على رأى افلاطون — ان يكون فى العالم شىء يعتريه التغيير ، ولا يطرأ عليه الفساد ، وإلا : فلا علم ، ولا يقين ، ولا حكم بشىء .

ذلك أن العلم لا يتعلق إلا بالحق ، ويتمثل هذا الحق فى مطابقة الصورة المتخيلة فى أذهاننا بالجوهر الموجود فى الخارج ، فلو لم يكن هناك جوهر بسيط ثابت غير قابل للتحول ، لما أمكن العلم بشىء .

يقول افلاطون : كيف لنا الوصول الى الحق ، مالم يكن له وجود حقيقى متعين . فلزم عن هذا التصور ان تكون هناك صور قائمة وراء المحسوسات وكذلك جواهر دائمة يتعلق بها علمنا . وتلك بالنسبة للمحسوسات بمثابة « الشبح » « للخيال » ، ولقد أسماها أفلاطون : بالمعانى ، وتعرف لدى المسلمين بالمثل الأفلاطونية وهى جمع : «مثال» ، بمعنى شبيه أو نظير وقد أسماها أفلاطون مضمنة بمعنى النظير أو الشبيه ونجدها فى اليونانية : بواديكما .

ونحن إذا ما قلبنا صفحات التراث الاسلامى ، نجد ان الشهرستانى يذكر ان افلاطون اثبت ان لكل موجود « قائم » فى العالم الحسى ، مثال موجود فى العالم العقلى (١) .

(١) الملل والنحل : ص ٢٨٣

إن الصورة واضحة تماما فى فكرة المثال أو المعانى الافلاطونية إنها المقابلة الحقيقية غير المتوهمة بين المعقول والمحسوس والمشاركة بين نوعين من صور الوجود دون ان تطغى احداهما عن الأخرى حيث لا محل للاحلال أو الابدال ، وانما هناك تلازم لقرينين شبيهين متماثلين فى التحقق مغايرين فى السمات هذا محسوس ، وذاك معقول . هذا يدرك بالحس وهذا يدرك بالعقل او إن صح هذا التعبير هذا تشعر به الحواس ، وذاك يتصوره العقل والاثنان قائمان متحققان فى الوجود ، فما من شىء فى هذ العالم ، إلا وله فى العالم العقلى معنى يقابله ، هو عماد وجوده ، ومنبع حياته ، وأصل حركاته ، وموضوع علمنا به .

وهنا نجد تفوقا للمعنى العقلى ، حيث عده أفلاطون منبعا وأصلا للتحقق أو الوجود الحسى به يقوم ويتصور . إن الصور العقلية فى هذا الفهم تسبق الوجود الحسى من حيث قوة الوجود وحتميته ، ان هذا التصور الأفلاطونى يذكرنا بالعلاقة بين الجسد والروح ، فالجسد متحقق مادى محسوس شاهد للعيان ، والروح سر النفحة القائمة فى هذا الجسد وملازمة له وهى معناه المتحقق فى الوجود بالصورة العقلية المتصورة ذاتها ، فلا يمكن تفسير وجود هذا الجسد وحركته وتكونه والتناغم الموجود بين اجزائه إلا بتصور وجود الروح وما يلزم عنها ويستتبعها أعنى : العقل . وهذا التصور الصادق يتفق مع الواقع الصادق الذى يتمثل فى ضرورة مطابقة الصورة المتخيلة فى ذهننا بالجوهر المحسوس .

فالروح هنا فى هذا المقام هى هذا الجوهر الثابت البسيط وهى بمثابة المثال أو المعنى أو الصورة الأفلاطونية التى نتحدث عنها .

وقياسا على فكرة التماثل فى الوجود التى رسمها لنا أفلاطون بصورة صادقة ، ما من شىء فى هذا العالم المشاهد المحسوس ، إلا وله فى العالم العلوى مثال بسيط جرد عن القشور المادية والطوارىء الحسية ، مفارقة للمادة قائم بنفسه ، فهما حينئذ : عالمان متقابلان ، متطابقان : عالم الحس والشهادة ، وعالم العقل واليقين .

فعالم الحس فيه من الذوات المفردة المتغيرة ، ما يقابله فى عالم العقل من كليات المعانى الكاملة الثابتة وهى التى بها يصح تثبيت معرفتنا بالوجود .

ولقد انتقلت تلك القاعدة الافلاطونية ، الى مفكرى المسلمين ، يقول ابن سينا : الحيوان الواحد لا يحصل واحدا ، وقد تقدمه معنى الوحدة الذى به صار

واحدا ، ولولاه لم يصح وجوده فاذا هو الابسط الاشرف الأول ، وهذه صورة العقل وواضح فى قول ابن سينا هذا ، التأثر الواضح بالفكرة الافلاطونية عن المثل أو المعانى .

وفى نفس الموضوع السابق يذكر الرازى نصا يقول : مذهب حكماء الاسلام ان الموجودات الغائبة عن الحواس علل أو كالعلل للموجودات المحسوسات ، وعندهم ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، فوجب كون العلم بالغيب سابقا على العلم بالشهادة ، فلهذا السبب اين ما جاء هذا الكلام فى القرآن ، كان الغيب مقدما على الشهادة »[1] .

يقرر افلاطون بهذا الصدد ، بان المعانى تنكشف للبصيرة دون مشاركة الحس ، فاذا تجردت النفس عن العلائق الطبيعية ، وانحازت الى جوهرها ، صفا بصرها ، فادركت تلك الجواهر . وذلك لأن النفس ، كانت فى العالم العقلى بصفة معانى قائمة ، وجواهر مجردة عن المادة ، فأهبطت الى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات وتستفيد ماليس لها من ذاتها بواسطة القوة الحسية .

ويقول افلاطون : وقد كنا ادركنا حينئذ المعانى العقلية فى أول الفطرة قبل الهبوط الى هذا العالم السفلى ، فاذا شرعت فى التعلم فكأنها قد أفاقت من سباتها ، وفتحت بصرها ، وتذكرت ما رأته فى حياتها السابقة ، فاذا واظبت على ذلك ولم تكسل ، حصل لها العلم شيئا فشيئا ، وهو فى نفس الأمر رجوع النفس الى جوهرها ، واتصالها بعالمها الذى منه هبطت ... ولن تعود ... ويرتب افلاطون على ما سبق تعريفه للعلم بأنه: اتصال جوهرنا العاقل بالجواهر المعقولة التى فى الوجود .

وفى المقالة الخامسة من كتاب « النواميس » يقول افلاطون ، بان محب الحكمة دائم النزوع الى الوجود ، معرضا عن الأفراد والظواهر ساعيا فى البحث عن الماهيات العقلية لكى يتصل جوهره العقلى بما فى الاشياء من الجواهر المعقولة ، فتتحد لما بينها من المشاكلة والمجانسة ، فتتولد من اتصالهما : المعرفة واليقين . وما العلم ، إلا تذكر النفس حالتها السابقة التى كانت عليها قبل الوجود البشرى . وما قد تشاهده فى تلك الحياة السابقة فهو أشبه شىء « بالولادة » ،

---

(١) مفاتيح الغيب ، مجلد ٤ ص ٣٣٣

والنفس : أشبه ما تكون « بالمرأة الحبلى » ، تلقى حملها ، وتبرز ما كان فى قواها كامنا ، وفى جوهرها باطنا(١) .

وأبو حامد الغزال يتناول نفس المعنى الافلاطونى حيث يذكر بان العلوم مركوزة فى أصل النفس بالقوة كالبذر فى الأرض ، والجوهر فى قعر البحر ، أو فى قلب المعدن ، والتعلم هو طلب خروج ذلك الشىء من القوة الى الفعل(٢) .

وفى مناسبة أخرى يقول الغزالى ان التعلم ليس إلا رجوع النفس الى جوهرها ، واخراج ما فى ضميرها الى الفعل . ويضرب لذلك مثلا بالعالم الذى يمرض بمرض خاص : كالرأس أو الصدر ، فتعرض نفسه عن جميع العلوم وينسى معلوماته ، وتلتبس عليه ، فاذا صح وعاد الشفاء اليه ، يزول عنه النسيان ، وترجع نفسه الى ما حصلته من معلومات ، فتتذكر ماقد نسيت فى أيام المرض ، فعلمنا ان العلوم ما فنيت وإنما نسيت ... فاشتغال النفس بالتعلم ، هو ازالة المرض العارض عن جوهر النفس لتعود الى ما علمت فى أول الفطرة(٣) .

ومثل تلك الأقوال التى تناولها الغزالى ، وفخر الدين الرازى وغيرهما إنما نجمت بلا شك عن مطالعة آراء افلاطون بصدد فكرة : المثل أو المعانى .

ونرى افلاطون يلقى مزيدا من الضوء على الفكرة بقوله بانه قد يصعب علينا فى عالمنا المحسوس العروج الى المعانى ، لأن الأشياء الطبيعية ممزوجة بالمادة لا تظهر بها المعانى صفاءها الأصلى ، وهى فى الأشياء الحسية تماما كالخيال فى الماء الكدر ، فمن أراد أن يدرك المعانى عليه ان يجرد الأشياء عن قشورها المادية وطوارئها المتغيرة ، حتى يسير شيئا فشيئا الى ما فى أصلها من الجوهر الثابت المعقول .

ولعل تلك الفكرة الافلاطونية السابقة كان لها أبلغ الأثر فى ظهور مذهب التصوف بصفة عامة وشيوعه بين مفكرى العالم الاسلامى ، حيث تلقف أفلوطين تلك الفكرة وبنى عليها فكرة الفيض مستندا الى الجانبين الحسى والعقلى أو

---

(١) الموسوعة الفلسفية : افلاطون

(٢) الرسالة الدينية : ص ٢٤٥ [إحياء علوم الدين]

(٣) المصدر السابق : ص ٣٤٥

الى فكرة التماثل الافلاطونية والتواجد بين المحسوس والمعقول ، ولكن أفلوطين تدرج على عكس افلاطون من المعقول منتهيا الى المحسوس . وكلا الاستدلالين واحد حيث وضع افلوطين الله سبحانه وتعالى على قمة المثل المعقولة مناقضا الموجودات حتى الوصول الى عالم الحس .

وانه وان كانت أفكار افلاطون لم تكن تحمل بحال من الأحوال وحدة فى الوجود ، فانه قد تحولت الى مسخ مشوه على يدى افلوطين ثم على يدى غلاة وحدة الوجود من بعده خاصة محيى الدين ابن عربى الذى حول الأمر الى مجرد استغراق فى وحدة كاملة للوجود ، وهذا التصور الالحادى مرفوض تماما بالنسبة لاصحاب عقيدة التوحيد .

إن افلاطون قد تحدث عن مشاركة أو مشابهة أو مماثلة وجودية مزدوجة ، ولكنه أبدا لم يكن ليفكر بان يدمج الله والعالم فى وحدة مادية جامدة تنشأ عن ذاتها وتنتهى بذاتها !

إنها وحدة باطلة كاذبة مختلطة متوهمة ، تلك التى ندمج فيها المعقول فى المحسوس بحيث نجعله فى النهاية وجودا جامدا ! !

لقد شوه بعض فلاسفة الاسلام تلك الصورة الافلاطونية الرائعة التى حاول ان يقدم فيها تفسيرا لوجود التصور العقلى جنبا الى جنب مع الواقع الحسى دون الاخلال بنسق الوجود !

ويتبين النا هذا الوهم تماما لدى مصافحة افكار ابن عربى مثلا ولدى سرد الفكرة الافلوطنية التى هى فى أسوأ احوالها ليست بحال من الاحوال فكرة التصوف الأخرق الذى يخلط العالم ويحوله الى فوضى رجوعا الى عصر الذرات ! !

وبعد هذا كله نجد لغلاة التصوف ما يسمى بالاتحاد ... اتحاد من بمن ؟ !

اذا كان كل شيء قد تحول الى اندماج فوضوى واختلاط لا يستند لمنطق العقل فما هى عناصر الاتحاد تلك ؟ !

اننا لا يمكن ان نفهم ذلك إلا رجوعا الى الوهم الباطل الذى خيل لهؤلاء ان الوجود المنظم يمكن ان يتحول الى متاهة تروح حتى بالعقل ليصنع وحدة مع الظن والوهم والخيال ! !

ويبدو لنا هذا المنطق المغاير للترتيب العقلى ، حين معالجة فكرة الفيض الافلوطينية .

لقد وجه افلوطين النظر الى الوهية تسمو أو تعلو على الكون ، حتى ليمكن أن يقال عنها أنها تجاوز الوجود ، بل ان يقال عنها انها : اللاوجود ، بمعنى أنها اعلى من الوجود . وهذا الاله المفارق هو فى الوقت نفسه : المنبع الذى تفيض عنه الأشياء جميعا ، أو تصدر عنه أو تتفرع عنه ، حتى ليكون كذلك محايثا [مستبطنا] فى كل شىء .

وليس ذلك « الفيض » الذى ذكرناه آنفا عملية تحدث فى الزمن ، إنما هو ــ إذا جاز لنا القول ــ تاريخ مطلق من قيود الزمن . لم تكن بدايته فعلا مقصودا خلاقا ، بل هو أقرب الى ان يكون اشراقا أو فيضا ، لم يتحدد بزمن ، ولم يتقيد بارادة وغير منقطع . غير أن هذا الفيض لا يستنفذ مصدره ، وإنما يظل هذا المصدر كاملا غير منقوص .

وجدير بالذكر ، ان بعض المدرسيين يصف العلاقة بين المبدأ الاعلى وما يفيض عنها بأنها العلاقة التى تكون فى : « وحدة وجود ديناميكية » .

ولما كان المبدأ الاسمى فوق الوجود ، لم يعد فى الامكان حقا أن نحمل عليه شيئا ، لأن جميع المحمولات إنما هى محمولات، تحمل على موجودات ، وخير ما نستطيع ان نفعله هو ان نتحدث عنه باعتباره : الواحد ، لنعبر عن كونه متجانسا . وهو بهذا المعنى للكلمة يكون خلوا من كل ما يحدده . فهو : بسيط ، ومن ثم لاكيف له ، وهو : واحد ، لا بالمعنى الذى نتحدث به عن شىء ما بانه : واحد من كذا ، بل هو : واحد بالمعنى الذى يجعله جوهرا . وأفضل ما توصف به عملية الفيض الأزلية أنها : « تشتت » تدريجى للوحدة الأصلية : تتحوله به الى كثرة مطردة الزيادة ، وفى سلم تنازلى للوجود . فأول ما يفيض عنها : الكائن الاحسى [العقل] ثم الواقع الحسى [فى الزمان والمكان] ثم يتحول [التشتت] الى [إبادة] وهذه الإبادة نتيجة للمادة ، وهذه المادة هى علة العدم[1] .

تلك هى أهم عناصر فكرة الفيض الافلوطينى وهى كما تبدو مبنية على الاسس الافلاطونية لفكرة التوفيق بين المعقول والمحسوس ، بين المادة والعقل ، إلا أن

(١) الموسوعة الفلسفية : افلوطين .

افلوطين قد حول المشاركة الى صدور والمماثلة الى وحدة فى الوجود بينما جعل افلاطون لكل من المثلين أو الشبيهين وجودا مستقلا متميزا وليس هذا فحسب ، بل جعل لكل منهما طبيعة متمايزة .

وأغرق بعض مفكرى المسلمين فى استخدام فكرة الفيض الافلوطينى وحولوها الى نوع من [الدروشة] التى ليس لها اساس قائم فى العقل أو الوجود أو مشاهدة فى الحس ، حتى إن بعضهم قد أوهم الناس بالتحول الى صورة [الله] بالكشف والاستغراق ثم الوصول بعد المعاناة ، وهذا زعم باطل ، ووهم كاذب ، ومن المؤلم انهم قد استطاعوا كسب العديد من السذج الى صفوفهم وفكرة افلوطين ذاتها ـــ التى هى الأصل ـــ لاتشير الى ذلك صراحة وإنما قد أوحت لهم الفكرة فاستمرأوا ما جاء به وحى عقولهم الخربة .

لقد صرح افلوطين بان الغرض الأول من تعاليمه هو ان يهدى الناس [اولئك القلائل القادرين على هدايته] بحيث يرتدون الى شعور باتحادهم آخر الأمر ، بالمصدر الذى عنه صدروا أو صدرت كل الأشياء ، ألا وهو : الواحد أو الخير ، الذى عندما منحهم الوجود منحهم كذلك الدافع الى العودة اليه . وان بلوغ ذلك ليحتاج الى النقاء الاخلاقى الكامل ، والى أقصى درجات المجاهدة العقلية ، فالاتحاد الصوفى عند أفلوطين إذن : يتطلب اساسا أخلاقيا شديد الصلابة ، وتمرينا طويلا للنفس والعقل قبل بلوغ ذلك الاتحاد ، وهذا هو الخيط الذى تلقفه غلاة التصوف ونشروا من خلاله بزعمهم بالكشف . والمعرفة السرية وحتى أفلاطون لم يكن يقصد باخفاء بعض تعاليمه السرية الرمزية ما سعى اليه هؤلاء ، فقد كان يعتبر ان هناك نوع رفيع من المعرفة ينبغى ان لا يطلع عليه أحد إلا أصحاب الحكمة لأنه مقصور عليهم .

ونحن نجد بعض النظرات المعتدلة عند بعض مفكرى الاسلام فيما يتعلق بهذا الأمر .

وعن العلة الاولى يقول « افوطين » فى كتاب : « اثولوجيا » ، بان الفضائل فيها بنوع علة ، لا أنها بمنزلة الوعاء للفضائل ، غير ان الفضائل تنبع منها من غير إن تنقسم ، ولا تتحرك ولا تسكن فى مكان ما ، بل هى أنية ينبجس منها الإنيات والفضائل من غير نهاية ، من غير حركة مكانية ، ولا سكون مكانى ، واذا انبجست منها الانيات ، فانها موجودة فى كل الأنيات على نحو قوة الأنية . وذلك

لأن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس ، والنفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماوية الواقعة تحت الكون والفساد(١) .

ويذكر الغزالى ما يشبه تماما هذا المعنى حيث يقول : الأنوار السماوية التى تقتبس الانوار الارضية منها ، ان كان لها ان تترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالأقرب من المنبع الأول باسم : النور ، لأنه أعلى رتبة ، ومثال ترتيبها فى الوجود (٢) ..

والسؤال الآن الموجه بصدد فكرة الفيض الافلوطينية : كيف يقبع هنالك إله يسمو عن الكون ويعلو عليه فى القمة ، ثم تصدر عنه اشد المخلوقات الحسية اقترابا لطبيعة خسة المادة ؟ ! ألا يدنس ذلك الاله المتسامى ويجعله وعاء غير صاف ؟ !

ثم اذا كانت المسئلة فيض وتدرج وصدور واستغراق ... أفلا يتحول المخلوق الحسى الى مخلوق نورانى شريف ثم يقبع هنالك فى القمة لتصدر عنه الموجودات ؟ !

وبذلك تتعدد الالهة وتتعدد الصدورات ولا يعدو أن يكون الأمر أشبه ببحر متدفق متلاطم الأمواج تصل موجة منه للشاطىء ثم تسحبه أخرى عائدة به حتى توصله الى مكان الصدور والفيض ... وهكذا الأمر يستمر فى صيرورة دائمة يحل فيها الانسان محل الاله ، ثم يعود انسانا ....

انه أمر يناقض نفسه بنفسه ، ويستحيل تقبله بالفطرة السليمة التى فطر الخالق الانسان عليها ، كما ان العقل يرفضها تماما ، لأنه ليس له فيها موضع !

---

(١) الموسوعة الفلسفية .

(٢) انظر ، مشكاة الأنوار .

المبحث السابع

الإضافة القرآنية الفريدة

التفرقة بين الروح والنفس والجسم

دارت افكار اليونان فيما يتعلق بالمادة وتطبيقا على الانسان، وانتهت الى ان الكيان الانسانى ينقسم الى جسم ونفس واعتبروا النفس والروح شيئا واحدا .

ولكننا إذا ما تأملنا كتاب الله وجدنا تفرقة فريدة بين كل من: الروح ، والنفس ، والجسم .

فالروح جسب لغة القرآن ، يذكر ويؤنث ، والجمع : ارواح .

ويسمى القرآن ، وعيسى ، وجبرائيل عليهما السلام : رُوحا .

وكل شيء فيه روح يسمى : رُوحانيا ، بالضم :

أما معنى النفس ترتيبا على ما ذكر فى كتاب الله : فانها تعنى الروح والجسد ، أو الروح والجسم أو ، الروح والبدن .

ومعنى البدن : الجسد لا روح فيه .. والجسم بمعنى الجسد .

اذن البدن ، والجسم ، والجسد بمعنى واحد فى القرآن وهذا المعنى هو : البنية التى لا روح ولا حياة فيها .

ومن بين الآيات التى تشير لمعنى النفس فى وضوح تام قول الله تعالى :

« من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا »[1]

وقول الله سبحانه وتعالى :

« قال يا موسى أتريد ان تقتلنى كما قتلت نفسا بالأمس »[2]

---

(١) المادة : ٣٢

(٢) القصص : ١٩

فمعنى النفس فى هاتين الآيتين الكريمتين يشير الى ان الانسان المكون من الروح والجسد أو الروح والجسم أو الروح والبدن .

وكذلك الأمر فى الآية الكريمة :

« وقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه » .(١)

وقول الله الحق :

« وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى(٢) » .

وقول الله تعالى :

« قال ربى أنى لا أملك إلا نفسى وآخر »(٣)

ويشير الخالق سبحانه وتعالى الى ان طبيعة الخلق الانسانى فى البدء كان على هذا النحو : جسما وروحا وكذلك يكون البعث :

« ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة(٤) »

ويحقق قول الله تعالى نفس المعنى فى الآيات البينات التالية :

« وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس باى ارض تموت »(٥)

« خلقكم من نفس واحدة ثم جعل فيها زوجها(٦) » .

« ولا أقسم بالنفس اللوامة(٧) »

« وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى(٨) »

ويبدو فى هذه الآية معنى الاشتراك بين الجسم والروح ، فالروح مصدر النقاء والجسم مصدر الشهوة ولهذا قال تعالى : « ونهى النفس عن الهوى » لأن الجزء الظاهر فى تلك النفس وهو الروح يمنع الجسم من الخضوع للشهوة الحيوانية العارمة .

---

(١) قه : ١٦
(٢) الاحزاب : ٥٠
(٣) المائدة : ٢٥
(٤) لقمان : ٢٨
(٥) لقمان : ٣٤
(٦) الزمر : ٦
(٧) القيامة : ٣
(٨) النازعات ٤٠

فالنفس اذن ليست هى والروح شيئا واحدا كما جاءت فى الأفكار السابقة على القرآن الكريم خاصة الفكر اليونانى ، لأن النفس تحتوى الجسم والروح معا . وأما الروح فهو النفحة الالهية الخالصة من الله سبحانه وتعالى التى يبثها فى الجسد لتحيا النفس الانسانية . فأينما جاء ذكر الروح فى القرآن اشار الى هذا المعنى بأنها السر الالهى بالحياة ، أو رسالة البعث اليها بالحركة والوجود بالحياة .

ويتبين ذلك فى قول الحق تبارك وتعالى :

« وكلمته القاها الى مريم وروح منه »[١] والروح كان ممثلا فى جبريل عليه السلام ، وإنما جاء بالروح حاملا لتلك النفحة الالهية إيذانا ببث الحياة من منبع الخلود والحياة .

وقول الله تعالى :

« ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده »[٢]

هذا القول الالهى الكريم يقدم صورة صادقة لمعنى الروح ، فهى أمر متسامى لا يتأتى إلا بالاذن الالهى مرسلا بالمشيئة مع الملائكة . ولأن تلك الروح سر الهى ، تعين ان لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى ، لأنها سر الحياة والكون كله .

وصدق الله إذ يقول :

ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما اوتيتم من العلم إلا قليلا[٣] »
اذن ، أمر النفس معلوم باعتبارها مكونة من جسم وروح .

وأما أمر الروح ذاتها فهذا هو السر الالهى الاعظم الذى قصر الخالق سبحانه وتعالى معرفته على نفسه .

وهذا السر بعينه سيبقى كذلك الى ان يرث الله الارض ومن عليها ، فلم ولن يتوصل أحد أبدا الى ذلك السر الالهى الخالد ، لأنه لو صدق وتوصل اليه كائن ما كان لعرف سر الحياة والموت ، ولكان فى امكان من يموت ان يعاد الى الحياة

---

(١) النساء : ١٧١

(٢) النحل : ٢

(٣) الاسراء : ٨٥

إذا استخدم ذلك السر ، ولكن ذلك لم يحدث أبدا ، ولن يحدث ، لأن تلك هى مشيئة الله تعالى ، وهذا هو اكبر التحديات لمن كفر وجحد وكذب أو أنكر !

وتلك الروح الالهية تلازم المؤمنين من عباد الله وتعينهم فى وقت الحاجة والشدة مصداقا لقوله تعالى :

« وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا »(١)

وقول الله تعالى الذى يشير الى نفس مضمون المعنى :

« فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا (٢) »

وبين هنا معنى الإعجاز فى أمر الروح حيث جاء جبريل مريم بروح من ربه متمثلا شكلا إنسانيا من جسد ونفس ، وما هو إلا روح الخالق سبحانه وتعالى.

تلك الروح التى تأتى فى صورة وحى ، وهاتف ، وجند ، وعون والهام ، ومدد للمؤمنين الذين يتحلون بالطهر والمثابرة ويحتاجون لليد الالهية القادرة التى لا ترى ولكنها تدرك بالحس والعقل والوجدان والأثر البين الساطع الذى يجفل من نوره كل المخاتلين .

وليس أدل على اعجاز تلك الروح من حملها ارادة ربها الى مريم ابنة عمران ووهبها المولود بغير والد فى قول الله تعالى :

« مريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا »(٣)

امرأة ليست ككل النساء وإنما هى امرأة طاهرة عفيفة قد أحصنت فرجها ، أى لا يتطرق شك انسانى فى امكان دنسها ، ومع ذلك جاءها أمر الله سبحانه وتعالى بالمشيئة : كن فيكون ، فكان عيسى بن مريم نتاجا لتلك القدرة المعجزة التى فعلت باسباب متساوية خرقا للعادة .

وأما الجسم أو البدن او الجسد ، فيشير اليه قول الله تبارك وتعالى :

---

(١) الشورى : ٥٣

(٢) مريم : ١٧

(٣) التحريم ١٣

« فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية »[1]

وقول الله تعالى :

« ان الله اصطفاه عليكم وزادة بسطة فى العلم والجسم »[2]

وقول البارى تعالى :

« واذا رأيتهم تعجبك أجسامهم[3] »

فبيّن من الآيات السابقة ان الجسم هو ذلك الامتدد المبنى من تلك البنية المكونة من الشحم واللحم والعظم دون الروح التى أوضحنا طبيعتها ، واحتفظ الخالق بسر كنهها وماهيتها ، لأنها جزء خالص من الكيان الالهى ، فمن عرف الله ، عرف الروح ولكنه يبقى غير محيط بسرها ، لأن سرها مقصور على صاحبها ، لأنها سر الخلود والبقاء والسرمدية ، ولا يعلمها إلا الواحد الذى ينسحب عليه أمر الأزل .

---

(١) يونس : ٩٢

(٢) البقرة : ٢٤٧

(٣) المنافقون : ٤

مصادر البحث

ـــ القرآن الكريم
ـــ السنة النبوية
ـــ المعجم المفهرس الالفاظ القرآن
ـــ البداية والنهاية فى التاريخ ـــ ابن كثير : كمال الدين ابى الفداء اسماعيل بن عمر القرشى ـــ بيروت ١٩٧٤ جميع الاجزاء
ـــ المنية والأمل : تأليف القاضى عبد الجبار الهمذانى، جمع : احمد بن يحيى ـــ المرتضى . تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور/ عصام الدين محمد دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ١٩٨٥ م .
ـــ وفيات الاعيان وانباء أبناء الزمان لابن خلكان : ابى العباس شمس الدين احمد بن محمد بن إبى بكر . الطبعة الاولى : ١٣٦٧ هـ ـــ ١٩٤٨ م .
ـــ عيون الابناء فى طبقات الاطباء ، لابن أبى اصيبعة ، مصر ـــ ١٩٤٧ هـ .
ـــ الفهرست ـــ ابن النديم ـــ القاهرة ـــ المكتبة التجارية الكبرى .
ـــ كتاب النفس ، لارسطو ـــ نشرة د. بدوى .
ـــ شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ، الحنبلى : ابى الفلاح عبد الحى بن الصماد ـــ الجزء الاول والثانى القاهرة ١٣٥٠ هـ .
ـــ اخبار العلماء باخبار الحكماء ، القفطى ـــ القاهرة ١٣٤٣ هـ .
ـــ دائرة المعارف للعلوم الاجتماعية ، سليجمان ، ادوين باشرافه .
ـــ الموسوعة الفلسفية المختصرة .
Concise Encychopedia of Western Philosophy and Philosophers
باشراف : J.O. URMSON
ـــ دائرة المعارف الاسلامية ـــ عباس محمود وآخرين .
ـــ الموسوعة العربية الميسرة ـــ دار الشعب مؤسسة فرانكلين ـــ الطبعة الثامنة ـــ القاهرة ١٩٧٢ .
ـــ كشف الظنون ، حاجى خليفة ـــ طبعة الاستانة
ـــ علوم اليونان وسبل انتقالها للعرب ـــ تأليف دالاس أو ليرى ، ترجمة وهيب كامل .
ـــ خزائن الكتب العربية فى الخافقين ـــ اربع مجلدات ـــ الفيكنت دى طرازى
ـــ الملل والنحل ، الجزء الاول والثانى لابى الفتح : محمد بن ابى القاسم عبد الكريم الشهرستانى ـــ الطبعة الاولى ١٣٦٨ هـ ـــ ١٩٤٨ م .

فهرس الموضوعات

صفحة

صفحة

المبحث السادس

المبحث السابع :

رقم الايداع ٨٥/٥٥٧٤
الترقيم الدولى ١ ـ ٢٣٢ ـ ١٠٣ ـ ٩٧٧

مطبعة شركة آلات ولوازم المكاتب
١٧٤ ش عمر لطفى سبورتنج الاسكندرية
تليفون ٥٩٧٧٣٥٤